Reti Medievali E-Book

16

Giovanni Tabacco

La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV

Nuova edizione
a cura di
Laura Gaffuri

Premessa di Giuseppe Sergi

Testi introduttivi di
Laura Gaffuri, Giovanni Miccoli, Gian Maria Varanini

Firenze University Press
2010

Indice

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3,

Premessa

di Giuseppe Sergi
(Centro di Ricerca sulle Istituzioni e le Società Medievali,
Università di Torino)

La riedizione di questo volume di Giovanni Tabacco, promossa da Reti Medievali e da Firenze University Press, ha lo scopo di ridare circolazione a un'opera importante, pubblicata nel 1950 nelle allora gloriose pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino. È un libro che per certi versi i medievisti di più stretta osservanza disciplinare e coloro che hanno continuato il lavoro del maestro non hanno più, da tempo, collocato al centro della loro riflessione storiografica. Nel frattempo la scuola medievistica di Torino si è costituita nel 1995, negli ultimi anni di operosità di Tabacco, nel Centro di Ricerca sulle Istituzioni e le Società Medievali (CRISM), tuttora attivo e promotore con Laura Gaffuri (e insieme con l'Istituto storico italiano per il medioevo di Roma e con la Scuola di dottorato in Studi storici di Torino) del seminario tenutosi a Torino il 29 ottobre 2009, dal titolo *Alle origini del rapporto stato-chiesa in Occidente* e dedicato al progetto di riedizione del libro.

La nostra attenzione rivolta a quest'opera ha due obiettivi: cercare in essa elementi di analisi che si rivelino ancora attuali, e al tempo stesso riflettere su quella stagione della medievistica italiana e in particolare sul rapporto che Tabacco aveva con altri ambienti di ricerca, oltre a quello storico-medievistico in senso specifico. A ciò era mirato il seminario del 2009, da cui sono derivati i testi che introducono questo volume. In quella circostanza avrebbe dovuto essere presente anche il Presidente dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Massimo Miglio, poi assente a causa del periodo particolarmente travagliato che stava vivendo l'Istituto[1].

[1] Ecco la sua lettera, che ben si colloca in apertura di questo volume: «Cari amici, l'Istituto Storico Italiano per il Medioevo ha subito aderito con entusiasmo alla proposta avanzata nel nostro consiglio scientifico dalla collega Germana Gandino di essere fra i promotori a fianco degli amici torinesi dell'importante giornata di studi dedicata a un libro pionieristico del compianto maestro Giovanni Tabacco. L'Istituto non solo è persuaso dell'importanza culturale del dibattito, ma ha anche sostenuto con convinzione i nomi di relatori di alto livello come Giovanni Miccoli, Gian Maria Varanini e Laura Gaffuri, che desidero ringraziare e salutare personalmente. L'Istituto Storico Italiano per il Medioevo è stato onorato di avere come vice presidente Giovanni Tabacco che con un altro suo libro sulla casa di Francia ha anche inaugurato nel 1953 la sua collana Studi Storici. A ciò aggiungo la mia personale opinione che Giovanni Tabacco sia stato l'espressione alta di un modo di essere docente universitario che nel nostro presente risulta purtroppo in accelerata

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3,

Qualche parola sugli autori dei testi che precedono le pagine di Tabacco.

Laura Gaffuri insegna Storia medievale nella Facoltà di Scienze Politiche di Torino e ha ottenuto i risultati più interessanti soprattutto sulle mete religiose dei pellegrinaggi e della devozione, sui "santuari" nelle varie accezioni che il termine può avere prima dell'età moderna. Poi si è occupata, con ottimi risultati, di predicazione. Laura Gaffuri ha, oltre alla funzione di condurci all'interno delle principali questioni affrontate nel volume, quella di informarci sull'iniziativa di riedizione.

Gian Maria Varanini è un amico di vecchia data del CRISM, ai cui seminari ha già partecipato in più di una occasione. Un dato davvero apprezzabile è che appartiene anche lui, come Tabacco, a una categoria non più molto rappresentata nelle aule universitarie: quella degli storici "generali", con un ventaglio di interessi molto ampio. Ma in due direzioni di ricerca la medievistica non sarebbe la medesima senza il suo contributo: la parte finale del medioevo, quella che spesso è trascurata ed è per lo più studiata da storici che privilegiano la prima età moderna; poi la riflessione storiografica che in questa sede risulta particolarmente preziosa.

Giovanni Miccoli: siamo stati onorati di averlo fra noi nel seminario e di poter pubblicare ora il suo contributo, anche perché è al tempo stesso un grande storico della chiesa e un grande medievista. I due metodi di lavoro, in chi coltiva storie diacroniche, spesso non sono associati. Invece nell'attività di Miccoli l'incrocio fra le due competenze è sempre stato straordinariamente produttivo: possiamo affermare che molto di ciò che conosciamo – e da cui continuiamo a partire nell'analizzare la storia della chiesa medievale – dipende da ciò che questo autore ci ha insegnato.

L'autorevolezza di queste introduzioni rende ancora più utile la riedizione de *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale*: così concepita non è soltanto un omaggio a un grande maestro, ma la rimessa in discussione, opportunamente guidata, di temi e problemi di permanente attualità culturale e storiografica.

obsolescenza. Auguro la miglior riuscita possibile del seminario e prego di trasmettere a tutti i presenti il saluto mio e dell'Istituto. Massimo Miglio».

Alle origini dei rapporti stato-chiesa in Occidente. Giovanni Tabacco e *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*: sessant'anni dopo

Atti del seminario di studio
(Torino, 29 ottobre 2009)

a cura di
Laura Gaffuri

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3, © 2010 Firenze University Press.

Introduzione

di Laura Gaffuri

Viene presentata oggi una iniziativa editoriale che, grazie alla disponibilità della famiglia dell'autore[1], rende nuovamente accessibile alla comunità scientifica internazionale il mai dimenticato studio di Giovanni Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, pubblicato nel 1950 dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino nel volume II e fascicolo V della propria Collana di studi.

A sessant'anni da quella prima edizione torinese, l'edizione odierna di Reti Medievali presso la Firenze University Press non solo rende il testo liberamente disponibile e interrogabile in rete, ma riapre anche il dialogo storiografico con un'importante stagione di studi che nella prima metà del Novecento aveva ampiamente dibattuto sulle origini delle relazioni stato-chiesa. In quegli anni infatti, la vicinanza cronologica alla soluzione concordataria della cosiddetta "questione romana" aveva posto in primo piano sia la dimensione storico-giuridica di quella relazione, sia la verifica di una sua coerenza rispetto ai fondamenti culturali del pensiero cristiano antico e della prima patristica. Si trattava di temi rimasti di grande attualità storiografica anche nell'immediato secondo dopoguerra e sui quali Tabacco si interroga dalla prima all'ultima pagina del saggio che viene ora riproposto, superando tuttavia di quella stagione alcuni parametri più rigidi come ad esempio la contrapposizione fra teorie giuridiche e pratiche del governo politico, e scegliendo piuttosto di fare «non (...) storia di teorie, ma di concetti che vivono come persuasioni profonde e subiscono variazioni lentissime, di cui le coscienze non si avvedono»[2]. Così spiega egli stesso nella breve *Premessa*, alludendo alla interdipendenza tra la sperimentazione effettiva della relazione tra i due poteri e la continua ricerca e verifica dei suoi fondamenti teorici da parte dei protagonisti di quelle medesime vicende. Affermazioni come: «la trasposizione sul piano istituzionale dell'antica idea di una dualità di poteri (...) è cosa compiuta» (a proposito

[1] La curatrice ringrazia la signora Maria Tabacco e la professoressa Raffaella Tabacco per aver autorizzato questa ripubblicazione, la redazione di Reti Medievali per averne accompagnato la preparazione, gli anonimi *referees* per i preziosi suggerimenti.

[2] In questo volume, p. 3.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3,

della crisi donatista)[3]; o ancora: «la distinzione concettuale fra i due poteri si è indubbiamente affievolita e tuttavia non si è spenta nella mente dei vescovi e del re» (a proposito della relazione tra re e concilio, e dell'inserimento nella Spagna visigotica dei vescovi nell'ordinamento pubblico)[4]; o, di nuovo: «queste costruzioni teoriche meritano tutta la nostra attenzione, perché non sono artifici dialettici o soluzioni astratte, ma esprimono fedelmente il contenuto dell'idea teocratica, come vive nell'ambiente papale e come cerca di attuarsi nelle relazioni di Roma col mondo cristiano»[5] (a proposito del perfezionarsi dell'idea teocratica nel XIII secolo), ribadiscono continuamente l'intenzione dell'autore di indagare il costituirsi tutt'altro che lineare di un paradigma giuridico (il dualismo) dall'interno della prassi politica, a sua volta non disgiunta dalle formalizzazioni teoriche messe a punto dalla patristica, dalla canonistica e dalla letteratura curiale, oltre che naturalmente dal linguaggio giuridico (fonti, queste, perciò ampiamente utilizzate dallo studioso torinese). È in questa medesima direzione che acquista un rilievo del tutto speciale l'esegesi cristiana, alla quale Tabacco riconosce un ruolo imprescindibile di spazio dinamico di una continua riscrittura teologico-politica, permeabile alle sollecitazioni provenienti sia dalla cultura filosofica e giuridica sia dalle relazioni effettive tra poteri religiosi e politici. E lungo il filo conduttore dell'esegesi il lettore contemporaneo può guardare non solo alla storiografia medievistica pre e post-concordataria, ma anche oltre, ad interrogativi e percorsi d'indagine che vent'anni dopo, alla fine degli anni Settanta del Novecento, avrebbero animato una nuova stagione di studi sulle relazioni, appunto, tra esegesi, teologia e politica[6]. Oggi, grazie anche a questa storiografia, la possibilità di una storia intellettuale del "politico" fondata su una «relation tripolaire entre l'histoire des concepts, l'histoire sociale des institutions et l'histoire religieuse»[7] è realtà concreta e non più solo un auspicio.

Quanto qui riassunto brevemente nelle sue direttrici principali, trova particolare visibilità soprattutto in alcuni "snodi" tematici dello studio di Tabacco, che desidero porre ora in evidenza.

Il primo riguarda il ruolo degli stessi testi fondativi del cristianesimo, in particolare il famoso versetto dei sinottici sul tributo dovuto a Cesare (Matteo

[3] In questo volume, p. 40.

[4] In questo volume, pp. 83 e sgg.

[5] In questo volume, p. 141.

[6] Mi riferisco, in particolare, agli studi innovativi di Gerard E. Caspary, *Politics and Exegesis. Origen and the two swords*, Berkeley 1979, e alla tradizione di studi di Erik Peterson, al cui «monoteismo come problema politico» Caspary stesso fa esplicito riferimento (p. 134, nota 25).

[7] A. Boureau, *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, in «Annales. ESC», 50 (1995), 3, pp. 596-599.

22, 21). Commentando l'interpretazione proposta da Luigi Salvatorelli in *Lo stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico* (1915), anche Tabacco ritiene non si possa riconoscere nel versetto evangelico l'affermazione di «un duplice ordinamento giuridico», bensì solo una «indifferenza»: «l'indifferenza di Gesù per tutto ciò che non concerne il vincolo religioso con Dio»[8]. Si tratta di una lettura davvero decisiva dell'alterità e della distanza cristiana da un ordine mondano, che sposta l'attenzione dai sinottici alla pericope paolina di Romani 13,1-6[9] («Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. [...] Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio») e toglie al cristianesimo ogni prerogativa fondativa e ogni merito nei confronti della separazione ed autonomia del secolare e dello spirituale in Occidente. Quella «indifferenza» infatti è gravida di conseguenze se fatta discendere dalla svalutazione del potere politico derivante dalla certezza della sua incompletezza (ancora Romani 13: «non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio»), ed è in questo senso che Tabacco può vedervi i fondamenti dell'idea, posteriore, di un duplice ordinamento giuridico fortemente sbilanciato. Il lessico dello studioso torinese non è da questo punto di vista neutrale e sembra già guardare alle considerazioni che solo alla fine del libro egli formulerà in modo esplicito: «i vari passi neotestamentari – dice – *cospirano* [il corsivo è mio] dunque alla formazione di un'idea del potere politico come di un dominio immediato sui corpi e sulle cose»[10]; ma l'uomo – corpo e anima (o corpo, anima e spirito, secondo Origene) – ha bisogno oltre che della spada del principe anche della parola del sacerdote[11]. Sono valutazioni, queste, in linea con gli studi odierni di teologia politica che identificano il contenuto politico della fede cristiana con la stessa idea della incarnazione di Dio, intesa come espressione di una «sollecitudine per il mondo» che «assai difficilmente può risolversi in una mera spiritualità privatistica»[12].

Ne deriva che anche la trasposizione sul piano istituzionale dell'idea di un duplice ordinamento giuridico, oggetto dell'analisi dei capitoli successivi della monografia di Tabacco, è in continuità e non in contraddizione con i testi fondativi del cristianesimo. L'inclusione infatti del mondo nel progetto salvifico cristiano aveva implicato da subito (più esplicitamente da Paolo in poi) l'a-

[8] In questo volume, p. 5.

[9] Su cui si veda oggi M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009.

[10] In questo volume, p. 10.

[11] Op. cit.

[12] A. Adam, *Piccola storia della Teologia politica*, Torino 2008 (ed. or.: *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zürich 2006), p. 81.

simmetria fra i due poteri, prima su un piano puramente concettuale (esegetico) poi su quello giuridico-istituzionale: un'asimmetria che l'esegesi paolina successiva avrebbe accentuato. Decisivo, da questo punto di vista, appare a Tabacco il passaggio origeniano[13]. Al teologo alessandrino si deve infatti «la subordinazione di ogni ordinamento giuridico all'etica del vangelo», al punto da ritenere le leggi dello stato utili solo a «chi vive nel peccato ed obbedisce alla carne», mentre «il cristiano perfetto è libero da ogni autorità che non sia quella immediata di Dio». Se il compito del principe è quindi «reggere un mondo legato alla carne e alla colpa» adattando «alle passioni dei sudditi la legge assoluta di natura», suo obbligo diventa dal IV secolo in poi «conoscere la parola evangelica e proteggerne i predicatori». La conseguenza è, secondo Tabacco, che «proprio Origene, che interpreta la figura di Cesare sulla moneta del tributo come simbolo dell'immagine impressa negli animi corrotti dal principe delle tenebre, suggerisce all'episcopato cristiano dei secoli seguenti una dottrina perfettamente adeguata all'idea di un impero cristiano»[14]. Ed è questa medesima asimmetria che spiega poi l'opposizione di Tabacco alle celebri tesi di Arquillière su Agostino: «Quanto sia lontano Agostino dal pensare ad un'attuazione della città di Dio sulla terra in forma politica, – egli dice[15] commentando *De civitate Dei,* IV, 15 – risulta da tutta la sua polemica contro l'impero romano e in particolare dall'espressione di un ideale politico opposto all'universalismo imperiale». Di lì a poco neppure il cosiddetto "dualismo" gelasiano avrebbe avallato l'idea di due «ordinamenti autonomi e paralleli»[16], sottoponendo di fatto l'impero alla vigilanza per il momento solo morale e non giuridica dei vescovi. La soluzione gelasiana infatti, pur distinguendo i due poteri, li inquadrava entrambi in «un mondo virtualmente tutto cristiano»[17].

Il secondo "snodo" tematico è costituito dal continuo complicarsi di sperimentazioni molteplici e diverse del dualismo giuridico, come quelle su cui Tabacco si sofferma nei capitoli terzo e quarto della sua monografia: a proposito dell'Oriente bizantino dove egli vede coesistenza di «collaborazione e distinzione»[18], e dei regni barbarici dell'Occidente. L'impero bizantino, in particolare, sembra esprimere con efficacia e continuità la propria interpretazione delle relazioni fra temporale e spirituale nel quadro di Romani 13, come

[13] Ma anche a Caspary, dopo di lui: Caspary, *Politics and Exegesis* cit., pp. 146 sgg. Il IV capitolo, *Theology of Politics*, entra nel merito di Romani 13, 1 e di Matteo 22, 21, definiti «the two main political passages of the New Testament» (p. 140).

[14] In questo volume, p. 16.

[15] In questo volume, p. 98, nota 93.

[16] In questo volume, p. 48.

[17] In questo volume, p. 55.

[18] In questo volume, p. 74.

dimostrano la “fortuna” duratura che in quegli spazi conobbe il *Constitutum Constantini*, fino alle iniziative recenti per la beatificazione dello zar Nicola II di Russia e per le celebrazioni del rescritto di Milano previste per il 2013[19]. Meno omogenea invece, perché condizionata dal contesto ancora fortemente vario e decentrato del cristianesimo altomedievale, è l’esperienza del dualismo giuridico presso i regni barbarici, dalla quale emergono soprattutto le vicende visigota e carolingia. In particolare, la sperimentazione visigota rappresenta per Tabacco una prima significativa alterazione del dualismo gelasiano che poi la civiltà carolingia porterà a compimento. L’esito di tale alterazione fu quella «ossessione dell’ortodossia» di cui egli parla non in questo saggio ma nel suo studio più recente sulle *Ideologie politiche del Medioevo*, contrapponendovi l’«alto grado di civiltà» della formula politica di Teodorico e Cassiodoro il quale fa dire al suo re che «religionem imperare non possumus (...) quia nemo cogitur ut credat invitus»[20]. Nel testo qui riproposto, il linguaggio di Tabacco non diventa mai così esplicito e rimane naturalmente alieno da valutazioni attualizzanti; ciononostante una non diversa tensione morale mi sembra giustifichi la scelta di raccogliere gli esiti di quelle alterazioni nella famosa sentenza di Isidoro di Siviglia, secondo la quale «quod non praevalet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem»[21].

Ma, come anticipato, è soprattutto nell’età carolingia che l’autore coglie la «deformazione profonda» della teoria gelasiana dei due poteri[22] e i presupposti di «una tendenza che condurrà all’idea teocratica di Gregorio VII»[23]. La «incertezza concettuale» di quell’età – che ha nel *Constitutum Constantini* una «testimonianza cospicua» della «integrazione del concetto di potere spirituale con l’idea di una forza politica», e alla quale corrisponde il parallelo «arricchimento del concetto di potere temporale con l’idea di una dignità religiosa»[24] – non costituisce secondo Tabacco un «precedente isolato», diversamente da quanto scriveva nel 1938 Giuseppe Martini a proposito delle vicende dell’VIII-IX secolo. Mentre l’allievo di Pietro Fedele aveva distinto tra il *regale sacerdotium* e la pretesa teocratica, inserendo il primo nella questione della perfezione sacerdotale e il secondo in quella della pretesa superiorità sull’impero, Tabacco ritorna più volte nel corso del suo saggio sulla necessità di seguire l’insorgenza di tendenze teocratiche fin dal secolo IX e dall’età carolingia[25].

[19] Rizzi, *Cesare e Dio* cit., p. 212.
[20] G. Tabacco, *Ideologie politiche del Medioevo*, Torino 2000, p. 15.
[21] In questo volume, p. 77.
[22] In questo volume, p. 109.
[23] In questo volume, p. 109, nota 131.
[24] In questo volume, p. 109.
[25] Si vedano il capitolo IV e il richiamo di nota 65, p. 136, in questo volume.

Proprio la non separabilità dei due piani della perfezione sacerdotale e della teocrazia politica costituisce il terzo "snodo", forse il più importante, dell'analisi di Tabacco. Come egli scrive nei capitoli quinto e sesto a proposito del rinnovamento dell'idea gelasiana da parte dei pontefici del XIII secolo (Innocenzo III, Innocenzo IV, Gregorio IX), «la perfezione spirituale del papato, che si esprime così nell'affermazione della regalità sacerdotale del pontefice come nel suo potere di sciogliere e legare in cielo ed in terra, è il fondamento del suo potere nel secolo»[26].

Degna di nota e completamente attinente mi pare quindi la critica che Tabacco muove a Michele Maccarrone, il quale «vuol togliere all'idea della subordinazione dell'impero al papato ogni significato teocratico. Essa infatti riposerebbe su un fatto storico, o creduto tale, sul trasferimento cioè dell'impero dall'Oriente in Occidente nell'età carolingia, non dunque sul presupposto teologico di una illimitata potenza politica del papato, implicita nella sua *potestas ligandi atque solvendi*»[27]. Nell'affermazione di Innocenzo IV, che l'impero di Costantino fosse «inordinata tyrampnis» poiché «nel mondo cristiano non v'è potere legittimo che non discenda dalla sede apostolica»[28], Tabacco coglie ancora l'esito dell'interpretazione paolina che attraversa senza soluzione di continuità la sua storia delle relazioni tra cristianesimo, chiesa e potere politico. La lettura comparata di teologia e politica – conseguente alla consapevolezza del ruolo che nella storia della coscienza della chiesa ha l'espressione dogmatica dell'unione ipostatica del divino e dell'umano – costituisce il nucleo della proposta storiografica di Giovanni Tabacco e il fondamento quindi della sua lettura della relazione tra cristianesimo e potere: dalla iniziale «indifferenza» dei sinottici all'identificazione, di poco successiva, del "diritto naturale" con la legge evangelica (che costituisce anche oggi il presupposto teologico dell'attivismo politico cattolico ed ecclesiastico sui temi antropologici) deriva, secondo l'autore, «la subordinazione di ogni ordinamento giuridico all'etica del vangelo»[29] alla quale non potrà dare soluzione né l'immissione dell'aristotelismo cristiano nelle discussioni sulle relazioni tra i due poteri, né il tentativo di Dante e Marsilio di conferire un fondamento spirituale al potere politico fuori dalla vita etico-religiosa. I limiti, *fondativi* e *non contingenti*, della prospettiva dualistica non sembrano dunque poter offrire alcuna garanzia ad una reale separazione fra stato e chiesa, realizzabile invece solo nel superamento del dualismo giuridico a favore di «una pluralità di istituzioni, tutte fornite di una forma giuridica e di un contenuto spirituale, e tutte unificate in una flessibile disciplina politica, fondata su una complessa esigenza

[26] In questo volume, p. 131, nota 45.

[27] In questo volume, p. 136, nota 65.

[28] In questo volume, p. 137.

[29] In questo volume, p. 16.

di libertà», e soprattutto nell'affermazione di un potere politico laicamente concepito come «garanzia di un mondo morale complesso ed autonomo»[30].

In queste parole, con le quali si chiude la monografia di Tabacco, mi sembra di poter cogliere una proposta che da storiografica si fa civile, giustificando perciò il titolo di questa sezione introduttiva dell'edizione digitale, *Alle origini dei rapporti stato-chiesa in Occidente*, che raccoglie gli interventi alla mezza giornata di studi celebrata a Torino il 29 ottobre 2009. Chiudendo la propria indagine, Tabacco sembra guardare alle conseguenze della fine dell'unità religiosa con cui si apre l'età moderna e, in particolare, a un'idea di pluralismo istituzionale e spirituale all'interno della dialettica politica che può rappresentare ancor oggi la risposta migliore ad ogni dichiarazione, invece, di insufficienza dello stato "secolarizzato". Muovendo da queste pagine il lettore contemporaneo può pensare allora ai limiti evidenti del sistema concordatario sperimentati dalla vita politica e culturale italiana dell'immediato secondo dopoguerra, all'impatto delle elezioni politiche del 1948 sulle coscienze laiche a seguito del sostegno dato dalla chiesa alla campagna elettorale in aperto contrasto con l'art. 7 della Costituzione entrata in vigore pochi mesi prima (il primo gennaio del 1948), che sanciva invece che «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani» secondo quanto stabilito dai Patti Lateranensi. Teorie, dunque, che con le disposizioni concordatarie del '29 continuavano a regolare i rapporti tra stato e chiesa, ma che mostravano anche tutti i loro limiti nel concreto agire politico dell'Italia del secondo dopoguerra. Ai medesimi limiti ci pone di fronte oggi la nostra attualità nazionale, tanto da giustificare le preoccupazioni da altri espresse nei confronti di un futuro possibile in cui «ammaliante risuonerà il canto di Idee trascendentali sottratte al ripensamento da parte della società e per questo depositarie di un dispositivo autoritario che nega al pensiero pratico ogni fondamento, pur reversibile, di verità e possibilità di giustificazione, concedendogli esclusivamente l'affaccio su violente forme di neo-giusnaturalismo teologicamente fondate»[31].

Tra storiografia e impegno civile si muove anche tutta la sezione introduttiva dell'edizione odierna del volumetto tabacchiano, intendendo con ciò promuovere una nuova riflessione su un'importante stagione di studi non

[30] In questo volume, p. 181.

[31] A queste parole di A. Lattarulo, *Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas*, Bari 2009, p. 108, fa seguito, solo un anno dopo, una pubblicazione che sembra avvalorarne le previsioni, e in merito alla quale si vedano le attente valutazioni di G. Mongini, *Il senso di una sfida: la matrice teologica della società*, in «Historia Magistra» (in corso di stampa).

priva di feconde attualità. I due testi che seguono, di Gian Maria Varanini e Giovanni Miccoli, entrano dunque nel merito sia del contesto storiografico con il quale Tabacco dialogò dalle pagine della propria monografia, sia dell'attualità dell'analisi da lui condotta sulla sperimentazione medievale dei rapporti stato-chiesa.

Il contesto storiografico, le caratteristiche dell'opera, la sua ricezione

di Gian Maria Varanini

1. Nel novembre 1950, a 36 anni, Giovanni Tabacco[1] partecipò a un concorso per professore straordinario alla cattedra di storia medievale nella facoltà di Lettere dell'Università di Milano, mentre non si era presentato al concorso per la cattedra di Storia all'Università di Messina, svoltosi all'inizio del medesimo anno[2]. La commissione era composta da Giovanni Battista Picotti che svolse funzioni di presidente, Giorgio Falco, Francesco Cognasso, Franco Valsecchi e Raffaello Morghen (segretario relatore). Risultò vincitore all'unanimità Giuseppe Martini; non si arrivò a una terna di vincitori, e anzi, neppure il secondo posto fu assegnato, perché ebbero 2 voti Arsenio Frugoni, uno Alessandro Cutolo e uno Gustavo Vinay, più un'astensione. Riguardo a Tabacco, la commissione fu unanime nel riconoscere in lui «le doti di uno studioso coscienzioso ed equilibrato, capace di affrontare problemi di notevole rilievo, ma che si trova ancora in una fase di sia pur promettente formazione, la quale lascia sperare risultati utili per gli studi di storia medioevale». Il giudizio analitico sulla produzione ne rilevò la grande intensità nel triennio 1948-1950, apprezzando in particolar modo le osservazioni, «acute e persuasive», sulla *Distinzione tra vicariato politico e giuridico del sacro impero*, e definendo «sagace» l'interpretazione del pensiero di Occam nello scritto *Pluralità di papi e unità della Chiesa* dedicato appunto alla riflessione del filosofo inglese. Altrettanto positive furono le valutazioni della commissione sui due ultimi scritti del Tabacco, rispettivamente del 1949 e del 1950: *Un presunto disegno domenicano-angioino per l'unificazione politica dell'Italia*, e

[1] Per un inquadramento della figura del maestro torinese, cfr. O. Capitani, G. Sergi, *Ricordo di due maestri. Giovanni Tabacco e Cinzio Violante nella medievistica europea*, Spoleto 2004 (Miscellanea, 12); *Giovanni Tabacco e l'esegesi del passato*, Torino 2006 (Accademia delle Scienze di Torino, Quaderni, 14; anche in Reti Medievali Biblioteca: <www.biblioteca.retimedievali.it>), con scritti di G. Sergi, O. Capitani, S. Gasparri, P. Cammarosano, E. Artifoni, G. Ricuperati. Altri riferimenti in P. Guglielmotti, *Introduzione*, in G. Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura*, a cura di P. Guglielmotti, Firenze 2007 (E-book. Monografie, 5, <www.ebook.retimedievali.it>), 2 voll., I (*1951-1980*), p. VII, nota 1.

[2] Forse ritenendo insufficiente una produzione, che ancora non comprendeva la monografia ripubblicata in questo volume: che presenta evidenti segni di trascuratezza formale, del tutto inusuali nella produzione sempre sorvegliatissima di Tabacco e attribuibili a una pubblicazione chiusa in tutta fretta.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3,

La politica italiana di Federico il Bello re dei Romani, nei quali «il Tabacco si libera dagli schemi e da ogni astrattismo e mostra aderenza alla realtà storica e consapevolezza della varietà dei moventi di essa». Il giudizio su questi due saggi, considerati più maturi ed equilibrati, si contrappone in qualche modo a quello riservato al volume ripubblicato in questa sede. Esso, certo, «mostra nel Tabacco la capacità di affrontare un tema poderoso, molto discusso, con uno studio coscienzioso delle fonti e ampia conoscenza della letteratura. Nuoce però all'opera l'impostazione eccessivamente dottrinale; e l'acutezza delle osservazioni porta spesso a troppo sottili distinzioni, nonché a qualche oscurità nel ragionamento»[3].

Quattro anni dopo, nel 1954, lo storico torinese partecipò a un nuovo concorso, per una cattedra storia medievale e moderna, bandito dall'Università di Cagliari, e lo vinse al terzo posto della terna, con tre voti a favore contro due per Rosario Romeo; primo fu all'unanimità Saitta, e secondo con quattro voti (contro uno per Romeo) Arsenio Frugoni. Della commissione fecero parte ancora Morghen e Cognasso, e con loro Raffaele Ciasca, Federico Chabod, Eugenio Dupré-Theseider. Il giudizio complessivo lo qualificava in generale come studioso soprattutto attento alla «storia politico-diplomatica del basso medioevo, periodo del quale egli è uno dei pochi specialisti che presentemente si abbiano fra gli storici italiani»; nonché come «studioso di grande serietà, dotato di perfetta preparazione filologica, che gli permette di affrontare ardui problemi», e che ha «ormai raggiunto la piena maturità con una costante e ben visibile progressione». Nello specifico, il giudizio pubblicato negli atti ufficiali del Ministero tracciava una linea unitaria tra il primo volume di Tabacco, quello del 1939 su *Lo stato sabaudo nel sacro romano impero*, «impegnativo per quanto ancora un po' schematico», nel quale «si affronta per la prima volta seriamente un problema già troppo trascurato dagli storici, cioè la completa evoluzione di un'entità feudale nel quadro politico e giuridico dell'impero», e gli studi successivi: in particolare l'articolo sul vicariato imperiale, che «vi si connette direttamente» e che è con «le ricerche dedicate alla politica in età avignonese e alla casa di Francia fra le sue cose migliori, per la perfetta aderenza alla realtà storica, contro la soverchia astrattezza di certe formulazioni giuridico-istituzionali di precedenti storici». Ma rispetto ai vecchi studi sabaudi egli si mostrò in seguito in grado di affrontare, secondo i commissari, «anche un problema di carattere più generale, vale a dire la lotta tra Chiesa e Impero nel secolo XIV». Le ricerche su Federico il Bello, e la con-

[3] «Ministero della Pubblica Istruzione. Bollettino ufficiale», 78 (1951), II, parte II (Atti di amministrazione), pp. 2747-2754; tra i concorrenti figuravano anche Pier Fausto Palumbo e Fabio Cusin. Ricorda queste vicende concorsuali anche A. De Vincentiis, *Eredità inquietante. Reazioni alla ricerca di Arsenio Frugoni (1950-1999)*, in *Arsenio Frugoni*, a cura di F. Bolgiani e S. Settis, Firenze 2001 (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa, Studi, XIII), pp. 2-4, utilizzando le carte del Picotti.

futazione della tesi del Bock sul disegno domenicano-angioino, sono considerate le prime tappe di un «esame sistematico della azione politica dei papi di Avignone»; e appare naturale poi il punto d'arrivo costituito dal volume sulla *Casa di Francia nell'azione politica di Giovanni XXII*, del 1953, «senza dubbio il migliore dei titoli del Tabacco [che] ne dimostra l'esemplare severità di metodo, confermata anche dallo studio *La tradizione guelfa in Italia durante il pontificato di Benedetto XII*»[4].

Ciò su cui vorrei in particolare insistere, in questa sede, è il valore espressamente propedeutico che i commissari attribuiscono al volume sulla *Relazione tra i concetti di potere temporale e di potere spirituale*. Si può parlare di un riconoscimento significativo ma anche sostanzialmente limitativo. Si trattava di inserire un giudizio non scevro di riserve nella valutazione positiva d'un candidato considerato maturo, e il redattore (presumibilmente il segretario Eugenio Dupré-Theseider) scelse formulazione eleganti e abili. «Valore introduttivo ha l'ampia disamina condotta sulla *Relazione* ecc., seguita dai suoi inizi sino a Marsilio da Padova»; «è un bel lavoro che dimostra con quanta serietà il Tabacco abbia cercato di chiarire a sé stesso prima che ad altri i termini del problema».

Dunque, nel 1950 le critiche si appuntano sul fatto che l'opera aveva un carattere «eccessivamente dottrinale», sull'eccessiva sottigliezza delle distinzioni, su qualche «oscurità nel ragionamento». Quattro anni dopo non si entra nel merito, ma apprezzando la serietà del tentativo di «chiarire a sé stesso prima che ad altri» si sottolinea, credo, l'andamento indubbiamente tormentato della stesura: sostanziata di profonda e vastissima, e anche molto aggiornata, conoscenza della letteratura soprattutto tedesca, ma anche per l'appunto faticoso e non sempre limpida.

2. Nel volume, lo sforzo che Tabacco compie (con sostanziale successo) è quello di non muoversi su un piano meramente dottrinale, ma di ricostruire convinzioni profonde e sedimentate, che non prescindano dalle reali forze sociali e intellettuali che danno a tali convinzioni le gambe e la testa: come lui stesso dice nella *Premessa*, si tratta di afferrare e di esporre «non teorie, ma concetti che vivono come persuasioni profonde e subiscono variazioni lentissime di cui le coscienze non si avvedono»[5]. Di fatto, all'esposizione di ogni nodo concettuale, basato sulle fonti documentarie e sulla trattatistica teologica, ecclesiologica e politica, l'autore fa seguire una serie talvolta molto lunga di controdeduzioni e confutazioni di possibili osservazioni critiche, che spezzano il discorso e non sempre consentono di leggere in modo lineare il suo pensiero.

[4] «Ministero della Pubblica Istruzione. Bollettino ufficiale», 82 (1955), II, parte II (Atti di amministrazione), pp. 1585-1586.

[5] In questo volume, p. 3.

Tornerò più avanti su questo modo di procedere. Ma è opportuno innanzitutto descrivere la struttura di fondo della lunga esposizione di Tabacco, e quello che mi è sembrato di individuare come un suo snodo decisivo. Dopo il capitolo iniziale, *L'origine della distinzione fra i due poteri*, che parte dall'importante constatazione della eccezionalità dell'affermazione di Matteo 22, 21, l'opera è scandita in tre trattazioni distinte, dedicate rispettivamente all'età tardo-antica (cap. II, *La trasposizione dell'idea dualistica sul piano istituzionale*), all'impero bizantino (*Il concetto d'impero e la persistenza del dualismo giuridico nel mondo bizantino*, cap. III) e all'impero dall'età carolingia al secolo XII (cap. IV, *Regno sacerdozio e impero nel mondo germanico*). Orbene la lunga esposizione ha un suo punto d'arrivo non solo nel momento nel quale l'elaborazione concettuale della teocrazia papale è compiuta, in età gregoriana, ma anche e forse soprattutto nel tempo di Bonifacio VIII. A quel punto, all'incirca alla metà del cap. V (che ha come titolo *La teocrazia papale e il rinnovamento dell'idea gelasiana*), la modalità espositiva dell'autore cambia infatti sensibilmente. Egli aveva proceduto sin lì per grandi campate cronologiche, sempre attento a raccordare con le forze sociali e istituzionali (la chiesa romana, le singole chiese "regionali", finanche i singoli intellettuali) i "concetti" e a evitare i semplicistici anacronismi derivanti dall'applicazione dei termini di "Chiesa" e "Stato" a elaborazioni che non consentono l'uso di quei termini. Ma ora invece, nella sezione conclusiva (la seconda parte del già menzionato capitolo V, e il VI che ha per titolo *L'efficacia dell'aristotelismo sull'idea dei due poteri*), trattando del «compiuto sistema teocratico che rappresenta il massimo tentativo di giustificare l'idea gregoriana», elaborato «per esprimere nel modo logicamente più accettabile l'idea di un dominio papale sul mondo fondato sulla suprema autorità sacerdotale del pontefice»[6], Tabacco dedica largo spazio alla coerenza interna delle formulazioni di chi agli inizi del Trecento riflette sul tema: si tratti di Egidio Romano o di Giacomo da Viterbo o di Agostino Trionfo.

Se dunque la «perfetta chiarezza dell'idea ierocratica – idea di una subordinazione giuridica del regno, in quanto tale, al sacerdozio – » fu raggiunta «già in età gregoriana», a essa tenne dietro – e non fu meno importante – «la lucidità complessa di un'elaborazione dottrinale, quale si raggiunse, dopo non poche esitazioni di canonisti e di teologi, nell'età di Bonifacio VIII». Queste parole furono scritte da Tabacco nel 1970, in un testo nel quale egli richiamò esplicitamente il volume del 1950[7]: egli aderisce ancora pienamente a quelle idee che già vent'anni prima aveva espresso con forza a proposi-

[6] In questo volume, p. 138.

[7] Tabacco, *Medievistica del Novecento* cit., I, p. 233. Si tratta di considerazioni svolte a margine del saggio di P. Zerbi, *Riflessioni sul simbolo delle due spade in S. Bernardo di Clairvaux*, nell'ambito della recensione [1970] di *Raccolta di studi in memoria di Giovanni Soranzo*, Milano 1968.

to della maturità raggiunta dall'elaborazione dottrinale della Chiesa a fine Duecento. Perno della sua riflessione, in queste pagine, è il concetto di *plenitudo potestatis*, «che raccoglie nel pontefice tutta la giurisdizione spirituale e a questa somma di poteri conferisce un significato anche politico». «Queste costruzioni teoriche» egli afferma «meritano tutta la nostra attenzione, perché non sono artifici dialettici o soluzioni astratte, ma esprimono fedelmente il contenuto dell'idea teocratica, come vive nell'ambiente papale e come cerca di attuarsi nelle relazioni di Roma col mondo cristiano»[8]. Già nel saggio del 1949 sul *Presunto disegno domenicano-angioino* lo storico torinese aveva espressamente affermato che

> il periodo 1316-1323 [*cioè il periodo precedente all'affermazione di Ludovico il Bavaro*] è pieno d'interesse, perché sono in esso i germi immediati della crisi definitiva del problema papato / impero. Anche l'idea di un regno italico vi può trovar luogo. [*Il contrasto Giovanni XXII-Ludovico il Bavaro*] è una ripresa della contesa tradizionale, o non piuttosto un contrasto di forze nuove, che si coprono di vecchi ideali universali?[9]

Come è ovvio, anche nelle prime 150 pp. circa (capp. II-IV), che seguono lungo il filo del tempo lo sviluppo delle relazioni tra i due "concetti" (concetti istituzionalizzati e storicizzati), capita di quando in quando all'autore di richiamare l'importanza dell'età di Bonifacio VIII[10]. Ma più evidente è il fatto che, giunto a trattare del primo Trecento, Tabacco non esita a richiamare contestualmente, fianco a fianco, dati e riflessioni anche tra loro molto distanti, sedimentate nella (e dalla) tradizione dei secoli precedenti: si tratti dei *Libelli de lite*, o di, Adriano II e Carlomagno o di Giona d'Orléans o del XII secolo inglese o persino, per un breve cenno, dello sfondo di convinzioni irriflesse nel quale si inscrivono *I re taumaturghi* di Bloch (laddove la credenza nel potere miracolistico del re concorre a mantenere in vita l'idea di regno come istituto politico-ecclesiastico). Sono, appunto, tutti elementi presenti nella complessa tradizione che aveva portato alla teocrazia papale.

La complessa e tormentata ricostruzione che l'autore ha condotto sino a quel momento non è naturalmente priva di valore in sé, ma è qui che viene rimeditata e ripensata, come sottofondo di un dibattito immensamente stratificato. Le formulazioni del primo Trecento arrivano a «riconoscere al regno (di Francia)» e alla *defensio regni et patriae* «un autonomo valore spirituale», «il senso della perennità della nazione e dell'istituto destinato a proteggerla», l'esistenza di «virtù civili inconfondibili con la vita soprannaturale della

[8] In questo volume, p. 141.

[9] G. Tabacco, *Un presunto disegno domenicano-angioino per l'unificazione politica dell'Italia*, in «Rivista storica italiana», 61 (1949), p. 524.

[10] Si cfr. per esempio i riferimenti ad Alberto d'Asburgo, p. 61.

chiesa», virtù peculiari di una determinata gente: «una novità tanto più grave in quanto rappresenta il superamento non solo del medioevo, ma dell'intera tradizione di pensiero della chiesa».

È tipica per esempio una riflessione che convoca nello stesso momento Aristotele, Ambrogio e un celebre vescovo francese dell'età carolingia e riscopre con sapienza le loro formulazioni nell'opera in un teologo trecentesco in fondo modesto, in maniera significativa proprio perché non si tratta di una figura particolarmente originale:

> Che un giorno un teologo pieno di fede e di moderazione, quale Giovanni da Parigi, avrebbe difeso il suo principe in nome di Aristotele e dell'autonomia spirituale del suo popolo – perché *quod virtuosum est in una gente non est virtuosum in alia* – né Giona d'Orléans né i padri della Chiesa avrebbero mai pensato.

A Giovanni da Parigi è dedicato in effetti un particolare spazio.

> Le teorie canonistiche, destinate a nascondere sotto un compromesso apparente il sostanziale disaccordo della tradizione episcopale più antica con l'idea gregoriana del potere papale, mentre compiono alla corte di Bonifacio VIII la loro completa evoluzione, mostrando la sostanza teocratica del pensiero che le ispira, subiscono in Giovanni da Parigi e dunque nella cultura teologica francese dell'ultimo medioevo, un'interessante involuzione, per cui sotto il rispetto formale di concetti ormai penetrati nella tradizione giuridica per effetto del lavoro dei canonisti viene ripresentata alla coscienza cristiana nel suo originario vigore l'idea di un rigoroso parallelismo giuridico fra l'uno e l'altro potere, sul fondamento della tradizionale distinzione di anima e di corpo[11].

Tabacco è particolarmente interessato a quanto accade nella cultura politica e teologica francese, con la quale ha confidenza, ma la sua discussione non trascura l'Impero trecentesco: un impero, egli ricorda, che si era visto assegnare nella prospettiva papale un significato prevalentemente militare sin dalle prime manifestazioni della tendenza teocratica. La funzione dell'impero tende insomma a esaurirsi nella *defensio* così come essa è citata a proposito del 1074, e il commento è che «ciò aiuta a comprendere come i papi avignonesi pur così riguardosi verso la potenza francese rimangano fedeli all'idea teocratica almeno riguardo all'impero»[12]. Sono valorizzate qui le riflessioni di Agostino Trionfo, l'agostiniano devoto alla causa di Giovanni XXII. L'imperatore è al servizio della Chiesa romana, il pontefice e i cardinali stessi sono *domini* suoi; l'impero è una specie di avvocazia ecclesiastica del papato ma resta il potere politico supremo nel mondo cristiano, subordinato ora soltanto alla *ple-*

[11] Le due citazioni si leggono, in questo volume, rispettivamente a pp. 148 e 152.

[12] In questo volume, p. 154.

nitudo potestatis del papa. E ragionando di Bonifacio VIII, ecco ancora una volta, come si è ricordato sopra per Giovanni di Parigi, il *modus operandi* di Tabacco: la stessa citazione di Geremia che Bonifacio VIII fa propria nel discorso ad Alberto d'Asburgo (Geremia 1, 10: *ecce constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas, aedifices et plantes*), egli ricorda, Nicola I l'aveva applicato al *basileus*, mentre Giovanni VIII, Bernardo di Clairvaux, Gerhoh di Reichesberg, Innocenzo III e Innocenzo IV l'avevano applicata al papato. Si ripercorre insomma tutta la tradizione, dall'alto al basso medioevo.

Per certi aspetti, la vera conclusione del libro la si ritrova verso la fine del cap. V, laddove Tabacco afferma che nel basso medioevo l'idea di impero

> «si esaurisce in virtù del contenuto politico assunto dall'idea papale». «I concetti di episcopato e di regno riacquistano intero il significato patristico di poteri preposti, in armonia con la tradizionale distinzione di anima e corpo, l'uno alla disciplina del clero e della vita religiosa delle popolazioni, l'altro all'ordine pubblico e alla materiale difesa delle istituzioni ecclesiastiche». Il concetto di regno però qualcosa di quel significato religioso lo conserva: può «collaborare col papato nella direzione della propria chiesa», difendere la propria chiesa «dall'invadenza romana» (ecco l'alternanza di gallicanesimo e di concordati), «mentre si avvia ad assumere un suo proprio significato morale, come garanzia del libero sviluppo delle nuove civiltà nazionali». «Intanto il concetto teocratico del papato, largamente penetrato nell'ambiente ecclesiastico dei secoli XII e XIII» e influente anche fra i principi (che si fanno infeudare dalla sede apostolica), «cade dalla coscienza della cristianità occidentale per la ribellione dell'opinione francese e tedesca di fronte all'azione imprudente di Bonifacio VIII e di Giovanni XXII» e resta solo «nella tradizione canonistica, gelosa nel conservare al papato il *ius gladii* e il diritto d'intervento sovrano nelle istituzioni politiche *ratione peccati*»[13].

Il cap. VI (intitolato, come si ricorderà, *L'efficacia dell'aristotelismo sull'idea dei due poteri*) è in effetti una sorta di appendice. In parte funge da *caveat*: non esageriamo l'importanza del dato dottrinale "puro", ci ammonisce Tabacco. Per altri aspetti, è un'altra conclusione, più teoretica, un'altra riflessione sul "punto d'arrivo" della evoluzione tradizionale. È qui che l'autore colloca la riflessione su Marsilio che «combatte una consuetudine di pensiero viva da oltre un millennio»[14], su Occam, sul quale egli aveva pubblicato un intervento nell'anno precedente, e su Ludovico il Bavaro che esprime «la ribellione del mondo germanico e ghibellino al predominio esercitato dal papato sull'impero», e attua la rottura del vincolo dell'impero con la sede apostolica, col nuovo tipo di incoronazione. Le concezioni di Marsilio come quelle di Dante sono dunque tanto originali quanto lontane dalla coscienza del tempo,

[13] Cfr. tutte le citazioni che precedono in questo volume, a pp. 161-162.

[14] In questo volume, a p. 177.

costituiscono uno scarto rispetto a una potente tradizione.

3. La sommaria analisi che ho qui abbozzato conferma che questa seconda monografia di Tabacco (così profondamente, radicalmente diversa dal giovanile testo "sabaudo" del 1939) nasce dall'esigenza di cercare e di chiarire le radici profonde e lontane di quei problemi di storia delle istituzioni politiche tardomedievali, che continuavano a essere al centro dei suoi interessi (e lo sarebbero stati quanto meno sino alla ricerca sulla *Casa di Francia*, edita nel 1953[15], per poi riemergere – con indagini specifiche – anche molti anni dopo[16]). Era stata del resto questa la percezione dei commissari di concorso, come si è accennato. E tuttavia, chi come noi può anche leggere questa indagine col senno di poi, alla luce delle ricerche profondamente innovative che Tabacco svolse negli anni e nei decenni successivi, non può fare a meno di notare la natura germinale e feconda di certe intuizioni e di certe riflessioni, che qua e là si riscontrano: l'autore per la prima volta affrontava la storia e l'ideologia del potere istituzionalizzato dell'alto e del pieno medioevo. Mi limiterò a pochi cenni, esemplificativi di intuizioni e di problemi che saranno poi presi in esame *de per se* e vigorosamente approfonditi.

Nel lungo capitolo IV, *Regno sacerdozio impero nel mondo germanico* (il più esteso, ben 50 pp.), che abbraccia l'intero arco dell'alto medioevo sino al secolo XI, è facile constatare, a fronte della scarsa attenzione rivolta ai longobardi (la trattazione è brevissima), l'attenzione prestata al modello visigoto, a quella che con parole di Tabacco (di decenni dopo) possiamo chiamare la «sintesi istituzionale» tra episcopato e regno: l'«intima unione del regno con la Chiesa», la chiesa come *corpus permixtum*, il forte significato politico dell'attività episcopale, il valore politico dei concilii di Toledo, l'unzione sacra del re, la moderata complicazione indotta dal primato romano. Non è un caso, credo, che solo a questo capitolo Tabacco rinvii nelle rare autocitazioni del volume del 1950 nei saggi che quaranta o cinquant'anni dopo dedica a tematiche connesse[17]. Del momento carolingio va richiamata l'attenzione all'episcopali-

[15] *La casa di Francia nell'azione politica di Giovanni XXII*, Roma 1953 (Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici, 1-4). Precede e prepara il volume qualche saggio, come *Gli antecedenti della politica francese di papa Giovanni XXII*, in «Archivio storico italiano», 109 (1951), pp. 39-67; e rientra in qualche misura in questa sfera di interessi anche *Il trattato matrimoniale sabaudo-austriaco del 1310 e il suo significato politico*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 49 (1952), pp. 5-62.

[16] Ad esempio in *Papa Giovanni XXII e il cardinale Napoleone Orsini di fronte alla Cristianità europea*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, a cura di C. Alzati, Roma-Freiburg-Wien 1994, I, t. 1, pp. 155-173.

[17] G. Tabacco, *Sacerdozio e impero fra intuizioni sacrali e procedimenti razionali*, in G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993 (Nuovo medioevo, 44), p. 117 nota 54 (il saggio risale al 1989); G. Tabacco, *Le ideologie politiche del medioevo*, Torino 2000, p. 105 (Bibliografia). Per un'altra precedente citazione (1970), cfr. qui sopra, testo corrispondente a nota 7.

smo franco del secolo IX, a Incmaro e a Giona, che esprime «l'oscuro rimorso» «nell'attribuire alla signoria spirituale del Redentore un significato guerriero, nell'introdurre la spada del principe nel corpo di Cristo»[18]. Quanto al secolo X, la «crisi suprema della distinzione concettuale tra i due poteri» in Occidente avviene in forme che preparano già il superamento della crisi, almeno in Italia (è meno grave l'accettazione della giurisdizione comitale – che è in ogni caso una concessione *ad personam* – che l'assoggettarsi alla protezione di un re, come accade in Francia). Qua Tabacco non si sottrae all'analisi di problemi molto concreti di esercizio del potere vescovile, e analizza anche il celebre diploma per il vescovo di Bergamo del 904[19]. Forse in questo capitolo in particolare emerge il perfetto dominio della bibliografia, nei campi più diversi eppure tutti ricondotti al nucleo problematico principale (basti ricordare l'attenzione agli aspetti cerimoniali e simbolici approfonditi da Schramm).

4. Come si è or ora ribadito, il volume del 1950 è la tappa di una traiettoria di ricerca personale, ben riconoscibile. Ma va anche detto che lo studio di Tabacco non può (naturalmente) prescindere da un certo *Zeitgeist*, che orientò o sollecitò diversi storici italiani a cimentarsi con i grandi temi del rapporto tra spirituale e temporale, tra potere civile e potere religioso.

Per un verso, ciò vale per la storiografia cattolica, che a partire dagli anni Trenta – forse, non senza qualche mediata sollecitazione proveniente dall'attualità politica – aveva sostenuto la capacità dei vescovi e in particolare di sant'Ambrogio di porsi autonomamente rispetto all'impero. Approfondisce questo tema un gruppo significativo di studiosi dell'Università cattolica (Saba, Vismara, Biondi, Soranzo e altri)[20]. A queste posizioni Tabacco dedica nel cap. II, specificamente imperniato sul secolo IV e intitolato alla «trasposizione dell'idea dualistica sul piano istituzionale», una contestazione piuttosto puntuale e insistita. Lo studioso torinese documenta infatti come si riscontri, pur nella varietà delle situazioni regionali, una profonda compenetrazione tra i due ambiti, anche se l'idea di un impero che regoli il mondo dei corpi, estraneo alla chiesa, è sempre latente; ma è pur sempre *in ecclesia* che l'impero vive: «in gremio Ecclesie Deus omnia terrena regna subiecit».

Ma più rilevante è, per l'altro verso, ricordare i nomi dei giovani storici italiani che si dedicavano al tema del rapporto tra papato e impero, tra chiesa e poteri politici, negli stessi anni nei quali Raffaello Morghen, seguendo

[18] La citazione si legge in questo volume, a p. 104.

[19] In questo volume il passo si legge a p. 114.

[20] C. Mozzarelli, *La storia*, in *L'Università Cattolica a 75 anni dalla fondazione. Riflessioni sul passato e prospettive per il futuro*, Milano 1998, pp. 203-227, anche per personaggi minori come mons. Saba (p. 208). Soranzo interviene sul tema del rapporto tra papato e impero anche nel dopoguerra, nelle primissime pagine del primo fascicolo della «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1 (1947): *I precedenti della cosiddetta teoria gelasiana*, pp. 3-21.

la sua personale traiettoria[21], preparava (e poi pubblicava proprio nel 1951) *Medioevo cristiano*. E ciò avveniva in una congiuntura culturale segnata da grandi e forti contrapposizioni ideali tra “laici” e “cattolici” nello spazio di opinione pubblica ma anche nella vita accademica delle facoltà umanistiche e nel dibattito storiografico. Cito il caso di Arsenio Frugoni, per esempio: giovanissimo, alla metà degli anni Trenta, ancora studente si era cimentato in una esercitazione poi pubblicata sull’imperatore Costantino; e soprattutto, svolse la tesi di laurea (e successivamente la pubblicò, nel 1940) su un tema di spaventosa ampiezza (*Papato, impero e regni occidentali* [dal periodo carolingio a Innocenzo III]) propostogli evidentemente dal Picotti[22]. Tematiche analoghe, anche se circoscritte alla sola figura di Innocenzo III, aveva affrontato negli anni Quaranta anche Michele Maccarrone[23], un altro allievo del Picotti il quale evidentemente suggeriva agli allievi tematiche che – da cauto cultore del metodo positivo qual era – non avrebbe mai osato affrontare. Eugenio Dupré Theseider pubblicò nel 1942 un’ampia monografia dal titolo *L’idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*[24]. Paolo Brezzi, da tempo attento a queste tematiche[25], oltre al classico volume dedicato nel 1947 alla storia di Roma nel medioevo[26], pubblicò nel 1951 il volumetto *Il papato*, che per certi versi si colloca nella stessa tradizione[27]. Va menzionato infine, in particolare, Giuseppe Martini: il quale (non va dimenticato, e non è forse un caso) aveva seguito un percorso di ricerca analogo a quello di Tabacco. Era infatti anch’egli partito nella sua giovinezza da ricerche sull’età di Filippo il Bello, e negli anni Trenta aveva poi approfondito i temi della teocrazia nel saggio la *Traslazione dell’impero e la donazione di Costantino nel pensiero e nella politica di Innocenzo III*, nonché in *Regale sacerdotium* del 1938. A testimonianza della tesa atmosfera culturale alla quale si fa cenno, del Martini va

[21] Che lo aveva portato tra l’altro, negli anni precedenti, alla stesura di *Gregorio VII*, Torino 1942 (I grandi italiani, 26).

[22] Il titolo della tesi (discussa nel 1937) era lievemente più circoscritto: *Saggio sul pensiero politico del papato nei suoi rapporti con l’Impero e gli Stati occidentali (dal periodo carolingio fino a Innocenzo III).* Il volumetto (recensito abbastanza severamente da P. Zerbi, dopo la guerra, in «Rivista di storia del diritto italiano», XVII-XX, 1944-47, pp. 214-216) uscì presso Olschki appunto nel 1940. Per tutto ciò, cfr. De Vincentiis, *Eredità inquietante* cit., p. 2 e nota 3.

[23] M. Maccarrone, *Chiesa e stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Roma 1940 (Lateranum. Nova Series, 6, 3/4).

[24] E. Dupré Theseider, *L’idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, Roma 1942 (Documenti di storia e di pensiero politico, 17).

[25] P. Brezzi, *Gelasio I ed il nuovo orientamento politico della Chiesa di Roma*, in «Nuova rivista storica», 20 (1936), 5, pp. 321-346; P. Brezzi, *Lo scisma «inter regnum et sacerdotium» al tempo di Federico Barbarossa*, in «Archivio della R. Deputazione romana di storia patria», n.s., 64 (1940), pp. 1-98.

[26] P. Brezzi, *Roma e l’impero medioevale (774-1252)*, Roma 1947 (Storia di Roma, 10).

[27] P. Brezzi, *Il papato*, Roma 1951 (Universale Studium, 3).

ricordato infine il volume *Cattolicesimo e storicismo. Momenti d'una crisi del pensiero religioso moderno*, edito tra il 1950 e il 1951 nella Biblioteca storica di Omodeo e di Chabod (e preso in considerazione, eccezionalmente, anche nel concorso del 1950 al quale aveva partecipato anche Tabacco).

Il quadro d'insieme è dunque significativo; e del resto, con diversi di questi autori (oltre a Soranzo e Brezzi, in particolare Martini) Tabacco dialoga in modo intenso nel volume in questa sede ripubblicato. È destinata invece a restare tale, almeno allo stato attuale delle ricerche[28], un'altra ipotesi in astratto plausibile, che potrebbe accostare il caso di Tabacco a quello di alcuni degli studiosi sopra citati: che cioè l'interesse per una tematica così vasta e impegnativa risalga in qualche modo al suggerimento del vecchio maestro, che fu anche commissario del concorso del 1950.

5. Le segnalazioni bibliografiche dedicate al volume di Tabacco negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione sono a mia conoscenza molto poche, ma meritano di essere segnalate. Si tratta in buona sostanza di reazioni polemiche da parte della storiografia cattolica, riconducibili verosimilmente allo stesso studioso, cioè a Brezzi.

Nel 1952 la bibliografia della «Rivista di storia della Chiesa in Italia» ospitò infatti una scheda di poche righe (non siglata, secondo le regole per lun-

[28] Un sopralluogo che ho compiuto nella vasta congerie delle carte di Francesco Cognasso, conservate presso la Biblioteca Civica «Farinone Centa» di Varallo Sesia, e che comprendono oltre ai materiali di lavoro dello studioso (abbozzi, stesure, spogli d'archivio) anche qualche frammento del carteggio della seconda metà degli anni Quaranta (ad es. nella b. 27, «Corrispondenza con studiosi», ma non solo, perché un certo numero di lettere è disperso qua e là nei manoscritti), non ha dato alcun esito. Su questo lascito, cfr. P. Mazzone, M. Ogliaro, *Gli scritti di Francesco Cognasso (1886-1986)*, Varallo Sesia (Vercelli) 2001; a p. 7 un cenno sul riordino del fondo archivistico. Su Cognasso, mette conto segnalare qui i ricordi che Tabacco ne stese *in mortem*: cfr. in particolare G. Tabacco, *Francesco Cognasso (1886-1986)*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spoleto 1988 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XXXIV, 3-9 aprile 1986), pp. 15-28; e inoltre *Francesco Cognasso (Torino 1886-Torino 1986)*, in «Atti della Accademia delle scienze di Torino», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 120 (1986), pp. 209-213 (a p. 211 un cenno forse non casuale agli interessi – pur «alquanto occasionali» – di Cognasso per «sviluppi storici di lungo periodo, inglobanti anche l'alto medioevo», e un riferimento a Costantino). Ricordo inoltre che proprio nel 1947-1948, nell'anno nel quale iniziò la collaborazione tra Tabacco e Cognasso, quest'ultimo tenne un corso su Innocenzo III. Da questo corso (come pure dai corsi di anni quasi immediatamente successivi, dedicati a Federico II e alla formazione dello stato visconteo) derivò un fascicolo di dispense: F. Cognasso, *Corso di storia medioevale. Innocenzo III*, Torino s.d. [ma 1948] (Università degli studi di Torino, Facoltà di Lettere e filosofia, anno accademico 1947-48) Una copia (incompleta, comprendente le pp. 3-16 e 113-144) si conserva nelle carte Cognasso a Varallo Sesia (cfr. qui sopra); ma nessun indizio permette di suffragare l'ipotesi (che potrebbe affacciarsi) di una collaborazione di Tabacco alla redazione di questo testo, nel quale fra l'altro la trattazione dedicata a Innocenzo III è preceduta in modo alquanto incongruo da una *Introduzione* (che occupa le pp. 3-15) derivata evidentemente da una serie di lezioni introduttive dedicate ai problemi del dopoguerra e della politica europea nel suo insieme.

go tempo seguite), un po' stizzita, secondo la quale l'obiettivo dell'opera di Tabacco era di indagare

> l'evoluzione generale dell'idea dei due poteri… dall'origine del Cristianesimo a Marsilio da Padova, dando interpretazioni personali e polemiche ai vari momenti di questa evoluzione[29].

In verità, di atteggiamenti polemici nell'opera di Tabacco non si può dire che vi sia traccia, se la rileggiamo con la sensibilità odierna. Ma nel clima di forte contrapposizione ideologica che segnava la cultura e la storiografia italiana dei primi anni Cinquanta la ricezione non poteva essere diversa, e non a caso un accenno al «polemizz*are* con troppa frequenza» che caratterizzerebbe la monografia di Tabacco si legge anche nella scheda di lettura di Brezzi edita in «Studium», la rivista dei laureati cattolici italiani[30]. Il giudizio di Brezzi è comunque anche per altri versi piuttosto duro. Parte, non a torto, da una certa sazietà per l'abbondanza degli studi recenti di storia del pensiero politico in Italia; giudica il lavoro nell'insieme non troppo originale («siamo ancora sulla falsariga dei rapporti tra le due somme autorità»; «solita esegesi») e ne critica poi lo stile («esposizione ... pesante, statica, un po' oscura, faticosa») motivandola con una «ancor insufficiente chiarezza di pensiero» e una «immatura visione del tema affrontato». Non manca comunque qualche apprezzamento, per la completezza dell'informazione e della bibliografia, né l'auspicio per un futuro ampliamento e revisione.

Del resto, di un certo nervosismo e di qualche venatura (in questo caso, elegantemente) polemica tra i laici e l'ambiente che esprimeva la «Rivista di storia della Chiesa in Italia», e in specifico gli storici dell'Università Cattolica, è prova anche la recensione di Falco, nella «Rivista storica italiana» del 1951 dedicata ai *Glossatori* di Calasso e al volume di Mochi Onory su *Fonti canonistiche dell'idea moderna di stato (imperium spirituale – iurisdictio divisa – sovranità)*. Al di là del giudizio di merito, che è positivo, qui interessa l'accenno di Falco al fatto che Mochi Onory, «autorevole rappresentante della storiografia cattolica» come espressamente lo definisce, non vuol sentir parlare di «ierocrazia», e non usa questo termine, né quello di teocrazia, in tutto il suo ampio studio. «Perché questa intolleranza, che è di un intero indirizzo storiografico?», si chiede Falco, e si risponde «suppongo che uno dei più forti motivi per cui suona male all'orecchio di certi studiosi il termine di teocrazia o ierocrazia sia il giudizio di condanna della politica temporale della Chiesa che pare implicito in esso»[31].

[29] In «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 5 (1951), p. 444.

[30] Figura nella rubrica "Rassegne e segnalazioni" e ha il titolo *Potere temporale e potere spirituale nella tradizione italiana*, in «Studium», 48 (1952), p. 472.

[31] G. Falco, *Pagine sparse di storia e di vita*, Roma 1960, pp. 668-669.

A prova del mutamento dei tempi, nello stesso ambiente della Cattolica – ma molti anni dopo [1991], e in una sede autobiografica che può indurre il sospetto di una qualche auto-giustificazione *ex post* – fu proprio uno scolaro di Mochi Onory, Piero Zerbi, che espresse il più alto apprezzamento per questa ricerca di Tabacco. Descrivendo il proprio apprendistato alla comprensione della «visione unitaria del mondo» che caratterizza l'uomo del medioevo, il «sacerdote austero, ma ricco di umanità», «uno dei medievisti più rigorosi che abbiamo in Italia» (così Tabacco definiva Zerbi)[32] ricordava Falco e Morghen, citava Huizinga, ma faceva poi un omaggio per certi versi inatteso al valore maieutico che ebbe per lui la riflessione di Tabacco, soggiungendo:

> Sempre più mi apparve impossibile distinguere al modo di oggi, nella visione medievale, il religioso dal politico, il temporale dallo spirituale (...). Su questo punto fu per me decisivo il contatto con l'altro studioso cui ho alluso sopra, Giovanni Tabacco, che fin dal 1950, in un saggio al quale non arrise fortuna pari al merito – *La relazione* ... – asseriva con forza il carattere essenzialmente teocratico e ierocratico del mondo medievale di pensare il rapporto fra spirituale e temporale, fra Chiesa e mondo. Credo davvero che non ci si possa sottrarre a tale impostazione, se si vuole capire l'atteggiamento del "medioevo" di fronte al problema della "tolleranza" come sopra lo abbiamo formulato[33].

Del resto, fu proprio recensendo positivamente nel 1970 lo studio di Zerbi sul simbolo delle due spade in san Bernardo, che Tabacco – sottolineando il «senso della realtà e la pazientissima lettura delle fonti» contrapponendola all'astrattezza delle posizioni del canonista Stickler – ebbe a sottolineare, in un raro scatto di autocompiacimento sottolinea, che già vent'anni prima, appunto nel 1950, aveva stigmatizzato gli anacronismi di chi (come appunto lo Stickler) attribuiva a canonisti e papi «un concetto molto ricco dello stato»[34].

[32] Tabacco, *Medievistica del Novecento* cit., I, p. 435 (recensione [1979] a P. Zerbi, *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1978).

[33] P. Zerbi, *Medioevo: tolleranza o intolleranza religiosa?*, in P. Zerbi, *«Ecclesia in hoc mundo posita». Studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, G. Picasso, P. Tomea, Milano 1993 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 6), pp. 204-205, ove Zerbi abbina all'influenza di Tabacco quella di Prosdocimi (non di Violante), e di seguito cita un passo della relazione di Tabacco su *Autorità pontificia e impero* a un convegno della Mendola (1971). Il saggio era uscito inizialmente in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Milano 1991 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Cultura e storia, 2), pp. 13-26. Sui rapporti tra Zerbi e Tabacco mi sia consentito rinviare anche a G.M. Varanini, *Piero Zerbi storico della Chiesa*, in *Pietro Zerbi. Ricordo di un maestro*, in corso di stampa (Milano 2011), testo corrispondente a note 59 e 61-64.

[34] Tabacco, *Medievistica del Novecento* cit., I, p. 233. Forse Tabacco pensava ad autori come lo Stickler quando nel volume del 1950 si riferiva a una «tradizione oggi più viva che mai nella cultura dei teologi e dei canonisti cattolici» (in questo volume, p. 164).

In quegli stessi anni, del resto, durante e dopo il Concilio Vaticano II il rinnovamento teologico ed ecclesiologico fa sì che la ricerca di Tabacco venga menzionata, a proposito di Gelasio, da Congar, insieme a vecchi studi risalenti in qualche caso agli anni Venti come quelli di Kissling, Caspar, Koch, Gmelin, e Giuseppe Martini[35].

[35] Y.-M. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris 1968 (nella Bibliografia). Per l'influsso della teologia francese (Congar, De Lubac, Chenu) sulla ricerca dedicata dagli storici italiani al papato medievale e ai suoi rapporti con l'impero – a partire dagli anni Cinquanta, quando i testi di quegli autori cominciarono a circolare con maggiore incisività –, cfr. anche O. Capitani, *Introduzione*, in E. Petrucci, *Ecclesiologia e politica. Momenti di storia del papato medievale*, Roma 2000, pp. XI-XXI.

La duplice attualità di un libro di sessant'anni fa

di Giovanni Miccoli

La prima volta che ho letto il volume di Giovanni Tabacco sulla relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana dalle origini al secolo XIV è stato a qualche anno dalla sua pubblicazione, nel corso dei miei primi studi giovanili sulla riforma gregoriana. Due, a mio ricordo, erano stati gli aspetti che allora mi avevano particolarmente colpito. Uno di carattere generale, ossia la sua cura di precisare e distinguere il significato che le singole affermazioni rivestono nel momento in cui vengono enunciate dai significati e dalla portata assunti successivamente, in virtù di prospettive diverse o per circostanze e situazioni profondamente mutate. Del tutto ignaro com'ero di esegesi neotestamentaria, mi aveva particolarmente colpito la sua puntualizzazione del significato originario del celebre versetto di Matteo 22, 21, sul tributo dovuto a Cesare, espressione in primo luogo della «indifferenza di Gesù per tutto ciò che non concerne il vincolo religioso con Dio»[1], diversamente dalle letture che ne erano state offerte successivamente, che in quelle parole del Cristo avevano visto espressa «la natura esteriore del dominio di Roma» contrapposta «alla spirituale signoria di Dio sulle anime», preparando così «l'idea che dominerà l'intera tradizione cristiana dei rapporti tra regno e sacerdozio: che cioè la distinzione fra i due poteri sia fondata sulla natura stessa dell'uomo, che è corpo e anima, e perciò soggetto così alla spada del principe come alla parola del sacerdote»[2]. Era una lezione di metodo, elementare se volete nella sua scontata ovvietà (ma quanto spesso dimenticata proprio in riferimento a quel versetto nelle tante lezioni sulle origini della laicità che ci vengono così spesso ammannite), una lezione di metodo peraltro fondamentale per chi come me si avviava allora agli studi di storia.

L'altro aspetto, direttamente connesso al mio tema di ricerca, riguardava l'assoluta centralità del pontificato di Gregorio VII e dell'opera dei riformatori gregoriani nel costituirsi della teocrazia papale in termini che rivendicavano come esclusiva e suprema prerogativa del papato il pieno esercizio di quei poteri universali che un tempo erano stati dell'impero. Ne usciva alterato così in

[1] In questo volume, p. 5.

[2] In questo volume, p. 10.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3, © 2010 Firenze University Press.

maniera in qualche modo definitiva, quantomeno nell'ambito concettuale, il precario equilibrio che, pur con alternanze non secondarie, aveva caratterizzato fino allora il dualismo giurisdizionale cui la tradizionale distinzione patristica tra i due poteri aveva dato vita. Per Tabacco infatti il lavorio di teologi e canonisti dei due secoli successivi sarà volto ad adeguare le formule antiche al nuovo pensiero, perfezionandone la costruzione teorica, ma non aggiungerà nulla di sostanziale al concetto teocratico di una suprema signoria papale sui principi e sui popoli della cristianità quale era stato «già espresso, e con rara efficacia, nelle risoluzioni e nelle lettere di Gregorio VII»[3]. Ma egli non aveva mancato di rilevare anche il clima profondamente diverso nel quale quelle rivendicazioni di Gregorio VII erano state avanzate rispetto a quello in cui avevano operato i suoi epigoni alcuni secoli dopo. Un rilievo questo che nel discorso di Tabacco di allora risultava forse troppo marginale e scarso di approfondimenti, mentre resta a mio modo di vedere centrale per situare pienamente nel loro contesto le ragioni e le prospettive dell'azione gregoriana e per misurare sino in fondo le alterazioni, per non dire il profondo scacco, subiti dalla sua utopia riformatrice. Sarà questo del resto un aspetto che egli riprenderà e articolerà in più ampia analisi in interventi successivi e in particolare nella relazione su *Sacerdozio e impero fra intuizioni sacrali e procedimenti razionali*, tenuta nel contesto del convegno su *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione*[4].

La lettura che ne ho fatto in seguito e soprattutto in questi ultimi mesi in vista di questo seminario mi ha portato ovviamente a rilevare molte altre cose. Innanzi tutto, direi, quel suo costante e insistito dialogo con la produzione storiografica precedente e coeva (l'attenzione alla storiografia costituisce in effetti un aspetto saliente dell'intera operosità di Tabacco), evitando normalmente però (ed è questo il punto che mi preme di rilevare) di ridurlo a un dibattito fine a se stesso come non di rado avveniva e avviene tra quanti amano considerarsi gli "addetti ai lavori". Una caratteristica della ricerca di Tabacco infatti, pur così attenta agli orientamenti e agli avanzamenti della storiografia, è di non perdere mai di vista il proprio impegno primario verso la "storia": l'impegno cioè di cercare di cogliere e di stabilire nella loro "verità" (nei limiti in cui è possibile farlo) i "fatti" del passato, nella specificità dei loro caratteri, delle loro ragioni e della loro portata. Non a caso, scrivendo dell'opera medievistica di Ernesto Sestan ma pensando certamente anche a se stesso, egli parlerà del suo «scrupolo di verità», che si traduce nel fermo ancoraggio alle «umili verità

[3] In questo volume, p. 129.

[4] Ora in G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 97-117; ma si vedano anche le osservazioni contenute in G. Tabacco, *Chiesa ed eresia nell'orizzonte giuridico e politico della monarchia papale*, in Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo* cit., p. 153.

documentate, su cui devono trovare fondamento saldo le ulteriori operazioni dell'intelligenza storica»[5]. E non a caso nell'adesione alle fonti di Piero Zerbi, che a Tabacco ricordava la finezza di Arsenio Frugoni, elogerà in particolare «la volontà di raggiungere, nel confronto tra documenti e cronisti, la sostanza degli eventi»[6]. Storiografia in funzione della storia dunque, di una storia che trova nelle fonti il suo fondamento e perciò la sua "verità", da cui in nessun modo «le ulteriori operazioni dell'intelligenza storica» possono prescindere (una rivendicazione questa quanto mai importante di fronte alla ricorrente tendenza di ridurre i risultati della ricerca a mera opinione); ma storia, inoltre, che non deve dimenticare mai di essere storia di uomini, di operazioni reali, di istituzioni vissute prime che pensate, e, quando fosse storia di idee, di idee ben incarnate nel loro tempo, nelle esperienze concrete che venivano esprimendole.

Se infatti la storia che Tabacco traccia in questo volume si presenta come una storia della relazione fra i *concetti* di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana, ossia in primo luogo come una storia del *modo di intendere* la consistenza e i caratteri dei due poteri nello svolgersi dei loro reciproci rapporti, e non semplicemente e direttamente come una storia delle relazioni tra *regnum* e *sacerdotium* (o tra Stato e Chiesa), tale scelta non intende in nessun modo eludere (né in effetti elude) la realtà corposa e frastagliata delle due istituzioni nel loro farsi e nella loro relazione, ma nasce dalla consapevolezza del profondo variare dei contenuti di quei due concetti nel corso del tempo: dei modi cioè via via profondamente diversi di essere e di pensarsi delle due istituzioni che costituivano il *sacerdotium* e il *regnum*, e del peso decisivo esercitato in questo loro modo di essere e di pensarsi dalle questioni connesse ai loro reciproci rapporti. Di qui la necessità preliminare di definire e di avere ben chiari la coscienza di sé e i caratteri con cui di volta in volta *sacerdotium* e *regnum* vennero misurandosi nel corso dei secoli.

L'impianto dato da Tabacco al suo lavoro nasceva dunque da un'esigenza di storicizzazione integrale di tutti gli attori e i termini oggetto della sua ricerca, una storicizzazione perciò in grado di evitare i consueti anacronismi impliciti nel linguaggio, non solo corrente, che assai sovente non aveva e non ha esitazioni a parlare di Chiesa e Stato, di *Staat und Kirche*, *d'Église et d'État* e delle loro relazioni senza tenere conto né specificare di quale Chiesa e di quale Stato si stia trattando. Da ciò, dal solido fondamento documentario che le sorregge, deriva la piena validità che tuttora mantengono molte delle sue osservazioni e delle sue conclusioni sui complessi intrecci e gli svariati condizionamenti che di volta in volta entrarono in gioco nel modificarsi dei termini

[5] G. Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura*, a cura di P. Guglielmotti, Firenze 2007 (E-book. Monografie, 5, <www.ebook.retimedievali.it>), 2 voll., II *(1981-1999)*, p. 633.

[6] Op. cit., p. 437.

con cui i due poteri vennero pensati, e le relazioni tra i due poteri vennero di fatto pensate e attuate, nel corso dei mille anni e più presi in esame. Sono una serie di scandagli illuminanti in ambiti e situazioni tra loro diversi, dall'età patristica all'Impero cristiano, a Bisanzio, al mondo germanico, all'incontro/scontro in Occidente tra papato e impero, giù giù sino alla crisi del Trecento, sempre con uno sforzo di comprensione razionale, di "intelligenza chiara e distinta" verrebbe da dire, applicando a lui ciò che egli scrisse della scrittura storica di Marc Bloch, quella «intelligenza chiara e distinta, che penetra nel passato senza lasciarsi coinvolgere in esso per la presunzione di riviverlo in una simpatia intellettuale immediata»[7].

Nel corso di tale rilettura tuttavia è stato in particolare un aspetto, che precedentemente mi era del tutto sfuggito, a imporsi alla mia attenzione, o forse, per meglio dire, a governare le mie impressioni, così come venivano formandosi con sempre maggior chiarezza nel mio procedere in essa: ossia la straordinaria attualità del volume, la sua straordinaria, persistente, duplice attualità. Duplice, perché se da una parte numerosi sono i segni che sembrano mostrare come scrivendolo Tabacco avesse chiaramente presenti le tensioni e le difficoltà che la giovane democrazia italiana stava vivendo in quegli stessi anni per le pretese che la Chiesa di Pio XII veniva avanzando nei suoi confronti, e dunque con esso si proponesse anche di cogliere e capire le lontane radici e motivazioni di quelle pretese, dall'altra non mi pare una forzatura rilevare come i suoi contenuti continuino per dir così a rinviare a rivendicazioni e atteggiamenti del magistero papale che persistono sostanzialmente inalterati nel nostro stesso presente. Non sono certo del resto una mia scoperta le analogie tra i criteri che ispiravano l'approccio di Pio XII ai problemi dello Stato e della politica e quelli operanti negli interventi di papa Ratzinger. Per dirla in poche frasi schematiche e certo semplificatrici, se il primo proponeva «una eletta di uomini di solida convinzione cristiana» alla guida dello Stato democratico, il secondo non fa mistero di ritenere che debbano essere "credenti" (e "credibili") quanti sono chiamati a esercitare i pubblici poteri. E non è probabilmente un caso che Benedetto XVI abbia riproposto la formula che già era stata di Pio XII della «sana e legittima laicità». Non è questa tuttavia la sede per approfondire tale discorso. È il libro di Tabacco infatti l'oggetto del nostro incontro, e dunque sui contenuti e gli spunti delle sue pagine che mi hanno dettato tali impressioni vorrei ora soprattutto soffermarmi.

Che Tabacco nello svolgersi della sua ricerca fosse mosso da questioni e domande suggerite dalla situazione italiana dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa quali venivano delineandosi tra gli anni Quaranta e Cinquanta del secolo scorso mi sembra segnalato da non pochi indizi, a cominciare dai suoi

[7] Op. cit., p. 76.

ricorrenti rilievi sulla tendenza dell'istituzione ecclesiastica ad invadere con le proprie gerarchie gli ambiti dei poteri pubblici, e questo pur all'interno di una scrittura quanto mai sorvegliata sia nell'offrire analisi asetticamente stringenti nel serrato succedersi del loro argomentare, sia nell'evitare con ogni attenzione cadute o richiami anacronistici. Ma ciò che in primo luogo lo attesta è lo stesso termine *ad quem* da lui scelto per concludere la sua ricerca con le considerazioni che l'accompagnano. I decenni fra XIII e XIV secolo segnano in effetti, soprattutto con il tomismo, l'affermazione, nella cultura ecclesiastica, della filosofia aristotelica e dei suoi criteri di ragionamento, non senza offrire per ciò stesso un "contenuto nuovo" di argomentazioni all'assetto dualistico dei due poteri e al quadro della loro relazione quale era venuto definendosi nei secoli precedenti. Significativamente, in esplicito riferimento al proprio presente, Tabacco postilla così questa sua constatazione: «Quel contenuto è d'interesse tanto maggiore, in quanto è il fondamento di una tradizione oggi più viva che mai nella cultura dei teologi e dei canonisti cattolici»[8]. Non credo di sbagliare osservando che si tratta di un invito implicito a leggere secondo una tale consapevolezza e una tale ottica le dense pagine che a conclusione del volume illustrano tale "contenuto".

La questione dunque che a questo punto si poneva, e che Tabacco affronta, riguardava in primo luogo la misura in cui l'affermarsi di quelle nuove forme di pensiero avesse messo eventualmente in discussione o comunque inciso sull'idea teocratica del papato, a sua volta riconosciuto ormai come vertice supremo e indiscusso della Chiesa d'Occidente. L'analisi di Tabacco a questo riguardo risulta particolarmente articolata e insieme cristallina. Innanzi tutto egli distingue opportunamente tra «l'uso degli schemi aristotelici o dei principi tomistici» e un'eventuale, effettiva «modificazione di concezioni anteriori». In altri termini: vi sono affermazioni e prese di posizione che della novità hanno solo l'apparenza. Gli esempi da lui scelti riguardano in primo luogo alcuni testi di Innocenzo IV dove, osserva Tabacco, «egli non fa che esporre in linguaggio aristotelico la teoria delle due spade, conservandole la funzione per cui era sorta, e cioè di conciliare formalmente il pensiero teocratico con la tradizione dualistica»[9]. Considerazioni non diverse gli suggeriscono i trattati di quei decenni che recepiscono aspetti della nuova filosofia. Esplicita è al riguardo la sua messa in guardia: «È (...) imprudente vedere senz'altro nella presenza di concetti aristotelici il segno di una determinata direzione di pensiero nella soluzione del problema dei due poteri»[10]. «Direzione di pensiero» è espressione pregnante nella scrittura di Tabacco: ricorre frequentemente per indicare la prospettiva di fondo più o meno implicita nelle proposizioni prese in esame. E

[8] In questo volume, pp. 163-164.

[9] In questo volume, p. 164.

[10] Op. cit.

quella prospettiva, al di là delle apparenze, resta per lui, anche nelle formulazioni della nuova cultura ecclesiastica, irrimediabilmente segnata dall'idea di una necessaria subordinazione, sia pure tutta da definire di volta in volta nei suoi termini e nei sui limiti, del potere politico a quello della Chiesa, di quella Chiesa che aveva ormai nel papato un vertice che si pretendeva insindacabile.

Non seguirò nel dettaglio l'analisi condotta da Tabacco, in particolare su alcuni testi di Giacomo da Viterbo e di Tommaso d'Aquino. Resta centrale il suo riferimento al noto passo della *distinctio* 44 del II libro del commentario alle *Sententiae*: «Nelle cose temporali occorre obbedire ai principi piuttosto che ai vescovi, e a questi invece nelle cose spirituali, fatta eccezione soltanto per chi in sé unisce l'uno e l'altro potere, come avviene nel papa che occupa di entrambi il vertice»[11]. L'introduzione di schemi aristotelici nell'analisi della natura e dei compiti dei due poteri non incide sulle ragioni e i caratteri della sottomissione dell'uno rispetto all'altro quando si tratti del magistero papale. Si salvaguarda la tradizione del duplice ordinamento cui gli uomini devono fare riferimento, secondo il «duo quippe sunt, imperator auguste» che Gelasio aveva teorizzato con l'imperatore Atanasio, ma si registra la profonda dislocazione avvenuta all'interno dell'ordinamento e delle gerarchie della Chiesa, in particolare nel rapporto tra il papa e i vescovi. Scrivendo come scrive, osserva Tabacco, Tommaso prescinde da Aristotele e dai suoi schemi concettuali per obbedire «unicamente all'esperienza del suo tempo e alle persuasioni più diffuse nell'ambiente ecclesiastico raccolto attorno al papato»[12]. Sono le persuasioni che nella cultura della Chiesa di Roma resteranno tali anche in futuro, costituendo il fondamento di quella tradizione che Tabacco non a torto indicava ancora pienamente operante negli anni in cui scriveva.

Da questo punto di vista, per quanto riguarda l'ideologia romana del cristianesimo, i decenni tra XIII e XIV secolo costituiscono per Tabacco un punto d'arrivo. Nell'ideologia cristiana del papato, quale si definisce allora nel complesso delle sue attribuzioni, confluiscono infatti un insieme di persuasioni e di rivendicazioni che resteranno per dir così inalterate, anche se non sempre attive e operanti né sempre espresse nelle stesse forme, fino a ben addentro l'età contemporanea. Non si tratta soltanto della necessaria subordinazione (necessaria quanto meno in linea di principio) della politica all'altare, nei limiti che compete al magistero di definire di volta in volta. Si tratta infatti anche di un complesso di modi di pensare, direi quasi di postulati (che in quanto tali sono indiscutibili), fatti gradualmente propri dalla tradizione cattolica, modi di pensare che tendono a condizionare profondamente i rapporti della Chiesa romana e dei suoi fedeli con la storia e la società, e che Tabacco non manca di mettere opportunamente in luce nel loro graduale formarsi. Così è per l'i-

[11] In questo volume, p. 166.

[12] In questo volume, pp. 165-166.

dentificazione tra legge naturale e insegnamento evangelico, e per la necessità dunque per la ragione, se non vuole perdere se stessa, di essere illuminata dalla fede, così è per la piena e totale risoluzione di ogni vita morale nella religione cristiana, per l'idea più o meno esplicita cioè della difficoltà (che in certi discorsi sfiora l'impossibilità) di un'autentica vita morale al di fuori di essa, sia per i singoli sia per le collettività: scontata premessa per reclamare e sollecitare il deferente ascolto delle indicazioni provenienti dal magistero da parte delle autorità pubbliche. Sono affermazioni e giudizi antichi che tuttavia suonano (l'ho già rilevato) straordinariamente vicini. Credo in effetti basti un'elementare dimestichezza con quanto dall'attuale magistero papale si viene dicendo ancora in questi mesi e in questi anni sui rapporti della Chiesa con lo Stato e sulla "sana e legittima laicità" che dovrebbe governarli per cogliere nelle analisi di Tabacco il progressivo formarsi del complesso di idee che per tanta parte continuano a ispirare e sorreggere tali posizioni. Ribadisco questo aspetto per sottolineare ancora una volta l'estremo interesse che tuttora presenta la sua ricerca ma non intendo insistervi oltre, in quanto il farlo ci porterebbe a dover affrontare una questione che con il libro di Tabacco non ha nulla a che fare. Ritrovare infatti ancora oggi presenti nel magistero romano il nucleo forte di quei giudizi e di quelle rivendicazioni antiche pone inevitabilmente la questione del concilio Vaticano II e della tendenza a riassorbirlo totalmente nella tradizione precedente, contrariamente a quanto una parte almeno dei suoi protagonisti aveva pensato e voluto.

Ancora alcune osservazioni tuttavia vanno aggiunte rispetto al termine *ad quem* scelto da Tabacco per la sua ricerca. Se infatti i decenni fra XIII e XIV secolo sono per lui un punto d'arrivo per ciò che riguarda la coscienza di sé e i criteri che, in riferimento alle sue prerogative e alle sue rivendicazioni, confluiscono nel concetto di "potere spirituale", quegli stessi decenni sono invece una sorta di punto di partenza per ciò che riguarda il concetto di "potere temporale", e la progressiva acquisizione da parte sua di contenuti nuovi e di prospettive autonome rispetto alla tradizione precedente. Le rivendicazioni teocratiche del papato infatti operano efficacemente in funzione dell'autonomia delle chiese nazionali rispetto alla preponderanza regia, portano alla piena affermazione dell'autorità papale sull'intera Chiesa d'Occidente, piegano alla propria volontà l'ormai esangue potere imperiale, ma restano incapaci di affermare le proprie pretese sulle nuove realtà dei regni. Sono situazioni di fatto che, mentre da una parte si articolano secondo il dualismo giuridico della tradizione, trovano nell'affermarsi del pensiero aristotelico le suggestioni opportune per conferire nuovi contenuti e almeno in parte nuove basi al concetto di "potere temporale". Parte infatti da qui un processo che ha alla sua base il «nuovo apprezzamento che gli aristotelici manifestano di quei valori intellettuali e morali, che il cristianesimo tradizionalmente risolveva nell'esperienza religiosa, e che ora vengono compresi nell'idea di una natura umana fornita di

un suo autonomo significato spirituale rispetto alla grazia»[13]. Si tratta del processo che assai lentamente e al di là delle intenzioni stesse dei suoi promotori porterà alla costruzione di un fondamento nuovo dell'autonomia dello Stato, non più giustificato nella sua esistenza e nei suoi compiti esclusivamente in funzione del suo ruolo rispetto al cristianesimo e alla Chiesa, com'era progressivamente avvenuto in seguito alla trasformazione dell'Impero in Impero cristiano. Era stato un percorso lungo e tortuoso che Tabacco aveva seguito e illustrato nei suoi scarti e nelle sue tappe, a partire da quell'orientamento già prevalente nei padri di collegare l'insegnamento cristiano con la civiltà della Grecia e di Roma e di prospettare nello stesso tempo il suo superamento nel cristianesimo, con la conseguenza «di togliere ogni fondamento spirituale autonomo allo stato»[14]. Con il Trecento si avvia, e sia pur lentamente, il processo inverso, che egli vede chiaramente espresso nelle formulazioni di Dante e soprattutto nell'opera di Marsilio, che per la prima volta nel mondo cristiano, come Tabacco scrive con significativa enfasi, è ispirata al proposito di «spogliare il sacerdozio di ogni potere giuridico per restituire alla comunità dei cittadini il libero governo di sé»[15]. Si tratta peraltro di un avvio soltanto: perché «quanto originali sono i concetti espressi nella *Monarchia* di Dante e nel *Defensor pacis* di Marsilio, altrettanto essi sono lontani dalla coscienza del tempo»[16]. La resistenza della concezione antica infatti risulta ancora garantita, osserva Tabacco, dalla corposa presenza di «istituzioni profondamente ancorate a quella concezione»[17].

Sono cenni rapidi, come sono rapide, quasi affrettate, le ultime pagine del volume. Le tappe successive a quel primo avvio sono ricordate nei loro tardi esiti soltanto. Il medioevo infatti «sarà tramontato da tempo» quando l'alleanza della nuova filosofia con il potere politico sgretolerà la concezione dualistica di un governo del mondo «in una pluralità di istituzioni, tutte fornite di una forma giuridica e di un contenuto spirituale, e tutte unificate in una flessibile disciplina politica, fondata su una complessa esigenza di libertà»[18]. E tuttavia tale processo non cancellerà la persistenza nella "coscienza cristiana" dell'antica «distinzione patristica di anima e corpo come fondamento del duplice potere voluto da Dio», e ciò nonostante lo sforzo di teologi e canonisti «di pensare in un significato più concreto i valori naturali distinti dall'esperienza religiosa». Uno sforzo, questo, che per Tabacco si porrebbe «in armonia con la tendenza di sacerdoti e fedeli a sentire nel potere politico la garanzia di un

[13] In questo volume, p. 167.
[14] In questo volume, p. 15.
[15] In questo volume, nota 60, p. 177.
[16] In questo volume, p. 179.
[17] In questo volume, p. 180.
[18] In questo volume, p. 181.

mondo morale complesso ed autonomo, spesso ingenuamente riassunto nel nome di una patria e di una nazione»[19].

Sono le ultime righe del libro e confesso la mia difficoltà a comprenderle sino in fondo. Contrariamente allo stile e alla chiarezza abituali del loro autore restano fortemente allusive di processi complessi solo sommariamente evocati. Implicano ancora una volta, mi verrebbe da suggerire, il premere di situazioni ed esperienze contemporanee, che dopo tutti i tormenti e le difficoltà del cattolicesimo italiano ad integrarsi nello Stato unitario vedevano inaspettatamente i cattolici («sacerdoti e fedeli») divenire protagonisti della vita politica nazionale, all'interno però di un sistema di pensiero e di una struttura di governo ecclesiastico che rimanevano inalterati nelle grandi linee della loro ispirazione: situazioni ed esperienze tuttavia nelle quali Tabacco, secondo tutte le apparenze, rifuggiva dall'entrare esplicitamente, mantenendo un riserbo che in relazione agli sviluppi moderni e contemporanei resterà sostanzialmente tale anche nelle sue ricerche successive su questi stessi temi (diverranno secondari nel complesso della sua produzione ma non verranno mai abbandonati del tutto). Si farà più netto ed esplicito il suo giudizio storico, quando scriverà di Giovanni XXII e delle ricadute di brutale intolleranza che l'affermazione della monarchia papale aveva sul corpo della società, un'intolleranza conseguente alla «esasperazione (...) di uno sviluppo giuridico penetrato sempre più addentro nell'intero tessuto ecclesiastico, per la diffidenza (...) verso ogni forma libera di vita civile»[20]. Così come si fanno espliciti e ricorrenti i soprassalti di trattenuta indignazione quando scrive di inquisizione e di eretici e della prassi di amplificazione abnorme assunta dalle accuse di eresia, divenute in tal modo «copertura ideologica terroristica di una repressione autoritaria»[21]. E suona ben netta la sua critica a Genicot per aver profilato nella crisi del medioevo l'avanzata «di un mondo senza unità e senza equilibrio, quasi si direbbe senz'anima, (...) come se nell'età del Rinascimento e nel mondo moderno l'"esprit" (fosse) davvero in pericolo di spegnersi»[22]. Non a caso del resto, in quella stessa recensione, egli aveva rilevato anche come Genicot restasse «ancorato a una visione sentimentalmente cattolica del medioevo»[23].

Non sono terreni tuttavia, così almeno mi pare, in cui Tabacco amasse avventurarsi, in ragione, mi verrebbe da dire, di quella che definirei come una sorta di radicata diffidenza e di fastidio per i dibattiti che si configurassero ispirati da motivazioni ideologiche piuttosto che storiografiche. Era, credo, il

[19] In questo volume, p. 181.

[20] G. Tabacco, *Il papato avignonese nella crisi del francescanesimo*, in Tabacco, *Spiritualità e cultura* cit., p. 129.

[21] Tabacco, *Il papato avignonese* cit., p. 139, e Tabacco, *Chiesa ed eresia* cit., pp. 131-136.

[22] Tabacco, *Medievistica del Novecento* cit., p. 83.

[23] Op. cit., p. 82.

suo modo di reagire a una storiografia che ancora viveva il Medioevo come terreno di battaglia tra apologeti e detrattori, con una forte prevalenza ormai, nel contesto italiano e non solo italiano, degli apologeti. Ma era anche un modo per rifiutare l'idea di uno studio della storia come strumento subalterno ad ideologie e propagande di qualsiasi segno. Ed anche in questo, se non si chiude gli occhi a ciò che sta avvenendo nell'ambito del dibattito pubblico che coinvolge il passato, la sua lezione resta più che mai attuale.

Criteri di edizione

Gli interventi editoriali compiuti nel passaggio dall'edizione originaria alla nuova edizione si sono limitati ad adeguare alle consuetudini odierne, di maggiore regolarità formale, un'opera pubblicata sessant'anni fa.

Per ciò che riguarda il testo, gli eventuali refusi tipografici della prima edizione sono stati corretti senza segnalazione; tutti i corsivi autoriali dovuti a Giovanni Tabacco sono stati mantenuti; le citazioni sono state rese in tondo tra virgolette basse (caporali) e le citazioni bibliche in corsivo senza virgolette; sono state rese in corsivo anche singole parole latine o brevi locuzioni latine. Eventuali rinvii bibliografici indicati da Tabacco all'interno del testo sono stati mantenuti, salvo essere appoggiati ad una nuova nota quando necessario.

Di ben diversa entità è stato il lavoro di revisione compiuto sulle note, redatte dall'autore in conformità alle consuetudini editoriali della letteratura scientifica di ambito storico del primo cinquantennio del Novecento e assai poco rigorose rispetto agli standard odierni. Si è dunque reso necessario un adeguamento ai moderni criteri di segnalazione bibliografica, secondo le norme di preparazione dei testi di Reti Medievali; in alcuni, rarissimi casi, è stato necessario l'inserimento di una nuova nota. Segnaliamo, in particolare, i seguenti interventi compiuti sulla letteratura storica e sulle citazioni di fonti.

Letteratura storica: le citazioni sono state riviste e rese tra loro omogenee seguendo i criteri editoriali di Reti Medievali; dei saggi di riviste e dei contributi di opere collettive sono state indicate solo le pagine effettivamente citate; le collane sono state indicate entro parentesi tonde, e il numero in cifre arabe; delle opere collettive è stato indicato il curatore solo quando possibile, preceduto da <ed.>, <by>, <hrsg.>, <a cura di>, a seconda di quanto indicato nel frontespizio dell'opera; nel caso di omissione del curatore si è proceduto ad una citazione dei singoli contributi come segue: W. Pewesin, *Imperium*, *Ecclesia universalis*, *Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts*, in *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart 1937 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 11); le monografie che costituiscano parti di un'opera a più volumi sono state citate prima del titolo generale dell'opera preceduto da <in> [es.: A.J. Carlyle, *The second Century to the Ninth*, in R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, I, Edinburgh-London 1903, p. 83.]; dalla seconda citazione in poi il titolo generale dell'opera è stato omesso venendo dato solo il titolo del volume in forma abbreviata seguito da cit.

Fonti: delle fonti citate è stata indicata l'edizione solo quando fornita dall'autore o quando desumibile dal testo; quando invece non segnalata e non desumibile, ne è stato dato solo il titolo nella forma indicata da Tabacco. Delle fonti citate è stata data

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3, © 2010 Firenze University Press.

inoltre indicazione della pagina, dell'eventuale capitolo o paragrafo (con numero arabo non preceduto da cap. o da par.) e, quando necessario o quando indicato dall'autore, della o delle righe dell'edizione utilizzata (con numero in esponente al numero di pagina). Le citazioni bibliche sono state indicate sempre in corsivo e sono da intendersi riferite alla Bibbia del XIII secolo (alla cui versione l'edizione a stampa più prossima è, come noto, l'edizione definitiva della *Vulgata* stampata a Roma nel 1592 e approvata da Clemente VIII, e quindi nota come Bibbia Clementina o Sisto-Clementina, data in apparato dall'edizione della *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem* di Robert Weber, cui si rinvia); le sigle utilizzate per l'abbreviazione dei libri della Bibbia (sia nel testo sia nelle note) sono tratte dalla medesima edizione del Weber.

Abbreviazioni:

PG Patrologia Graeca
PL Patrologia Latina
(le citazioni dalla Patrologia greca e dalla Patrologia latina sono indicate fra parentesi tonde con il volume e la/le colonna/e)
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
MGH Monumenta Germaniae Historica (per le citazioni dei singoli volumi sono state utilizzate le sigle indicate sul sito web degli MGH: www.mgh.de).

(L.G.)

Giovanni Tabacco

La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV

Premessa dell'Autore

Nel fervore delle lotte medievali fra regno e sacerdozio i contendenti non soltanto invocano – nella polemica che le accompagna costantemente – diritti tradizionali, riconosciuti da autorità venerate, od acquisiti per consuetudine più o meno antica o per atti formali di donazione o di rinunzia, ma si richiamano alla natura stessa delle due istituzioni e al fondamento della loro distinzione entro il comune concetto di potere giuridico.

Oggi ancora gli storici, quando pronunciano o suggeriscono un giudizio d'insieme sulle relazioni fra regno e sacerdozio nel mondo germanico o nel mondo bizantino, nell'età carolingia o nell'età del papato teocratico, amano rilevare la maggiore o minore confusione sorta negli istituti e nelle coscienze fra l'uno e l'altro potere, e dunque presuppongono due concetti per loro natura diversi a fondamento di essi.

Quale sia il contenuto di tali concetti, considerati nella relazione reciproca che è loro essenziale, è nostro intento qui precisare: poiché non crediamo ch'esso sia così ovvio come può sembrare nell'uso comune. Non però ricerchiamo un contenuto valido in sé, anteriormente all'esperienza storica: intendiamo stabilire com'esso sia sorto e come viva nei secoli, con tutta l'incertezza che è propria di idee intensamente vissute e legate a istituzioni operanti nel mondo.

Non dunque storia di teorie, ma di concetti che vivono come persuasioni profonde e subiscono variazioni lentissime, di cui le coscienze non si avvedono. Le teorie non saranno trascurate: ma solo in quanto manifestino una reale alterazione dei concetti tradizionali, o in quanto valgano a dimostrarne la forza e la persistenza nei secoli.

Un'indagine così ampia dovrà limitarsi a considerare i momenti essenziali della vita dei due concetti: ma questi momenti vorrà esaminare con attenzione, perché ne riesca illuminata l'evoluzione generale dell'idea dei due poteri, e dunque il valore dell'uso che i polemisti del medioevo ne facevano ed oggi ne fanno gli storici.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3, © 2010 Firenze University Press.

I. L’origine della distinzione fra i due poteri

Negli scritti neotestamentari l’idea di una dualità di poteri preposti alla vita degli uomini affiora soltanto nel passo di Matteo sul tributo dovuto a Cesare (*Mt* 22, 21). Nel quale tuttavia non tanto si riconosce un duplice ordinamento giuridico, quanto si esprime l’indifferenza di Gesù per tutto ciò che non concerne il vincolo religioso con Dio[1]. La forma in cui si manifesta questo sentimento – una forma tale da suggerire in ogni tempo a chi abbia preoccupazioni giuridiche la nota interpretazione tradizionale – procede dai termini in cui è posto dai farisei il problema del rapporto dei fedeli di Dio con l’autorità pubblica: dai farisei, di cui è propria l’interpretazione giuridica della sovranità di Dio e della sua legge.

Né l’idea dualistica è presente nei passi di Paolo (*Rm* 13, 1-7)[2], di Pietro (*1 Pt* 2, 13-17) e del quarto evangelo (*Io* 19, 10-11), dove si afferma il fondamento divino e il carattere ministeriale di ogni potere terreno. All’indifferenza verso il mondo dei cesari succede il riconoscimento più aperto del valore dell’autorità regia, ma senz’alcuna indicazione di un suo qualsiasi rapporto – di distinzione e coordinazione, o di separazione – con la comunità religiosa. Tuttavia la forma in cui questo riconoscimento è espresso, implica l’idea di un potere

[1] Accettiamo l’interpretazione di L. Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d’Israele e del cristianesimo antico: Israele, Gesù e il cristianesimo primitivo*, in «Studi storici», 23 (1915), pp. 9 sgg., che sola ci sembra rispondere alle esigenze del contesto, nonostante che generalmente si veda nelle parole di Gesù «la reconnaissance de l’autorité légitime de César», come ancora afferma M. Goguel, *Jésus et les origines du christianisme. La naissance du christianisme*, Paris 1946, p. 477. Il Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d’Israele e del cristianesimo antico: Israele, Gesù e il cristianesimo primitivo* cit., pp. 12 sgg., rileva che Gesù risolve il dubbio dei farisei con una interpretazione intima di esso, non della lettera ma dello spirito: la soggezione a Dio non consiste in una formale preoccupazione di evitare atti di esterna obbedienza ad altri poteri, ma nell’intima adesione dello spirito alla sua volontà. È bene tuttavia notare che la soluzione proposta da Gesù accoglie esteriormente l’impostazione farisaica, e quindi giuridica, del problema: tocca al lettore, a sua volta, intendere la risposta di Gesù nel suo spirito, non nella lettera.

[2] Accediamo all’opinione prevalente, che nega l’interpolazione del passo: cfr. Goguel, *Jésus et les origines du christianisme. La naissance* cit., p. 478, nota 1. Quando invece si volesse accettare l’opinione del Loisy, si dovrebbe considerare la preoccupazione pratica ivi manifesta, come effetto di uno sviluppo già alquanto avanzato della comunità cristiana. Ma il passo varrà anche allora come testimonianza molto antica di una tendenza conciliante verso l’impero, destinata a precisarsi negli apologisti e in Ireneo di Lione.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3,

profondamente diverso per natura da quello operante nella società cristiana. Sia la lettera ai Romani (*Rm* 13, 3-4), sia la prima di Pietro (*1 Pt* 2, 14) sottolineano il carattere coercitivo e violento del potere politico. *Non enim sine causa gladium portat*, *Dei enim minister est*, *vindex in iram ei qui malum agit*, dice Paolo (*Rm* 13, 4), e la lettera di Pietro parla di vendetta compiuta dal principe contro i malfattori (*1 Pt* 2, 14).

Altro non ci sembra lecito indurre. Il Salvatorelli vede affiorare in san Paolo l'idea che lo stato, rimuneratore del bene e del male, sia un fattore dell'ordinamento cristiano[3]. Ma qui occorre distinguere. Paolo vuole rispettato l'ordine esterno del mondo, nel quale la predicazione apostolica opera un rinnovamento essenzialmente interiore. In questo senso si può dire che il cristianesimo tende ad assorbire il mondo, e che l'ordine politico permane necessario nella società cristiana. Ma questa possiede un ordinamento suo proprio, che assicura la comunione col Cristo: quale sia il rapporto fra l'ordinamento sorto nella comunità religiosa e l'autorità pubblica, costituisce un problema sostanzialmente estraneo alla coscienza dell'apostolo.

Altrettanto le è estraneo il problema della natura del bene garantito dal principe e della possibile sua distinzione dalla virtù ispirata dal Cristo. L'Arquillière[4] in un'ampia analisi del concetto di giustizia in san Paolo distingue la giustizia soprannaturale, che assicura la salvezza del cristiano, dal bene naturale, vivo nella coscienza di ogni uomo e affidato alla protezione del potere politico: il principe sarebbe posto da Paolo su un piano parallelo a quello della chiesa. Dice infatti l'apostolo – nella medesima lettera ai Romani in cui riconosce l'esistenza di un bene garantito dal principe – che Giudei e Greci tutti sono sotto il peccato, né v'ha fra loro chi faccia il bene: nelle loro vie è afflizione e calamità, poiché non conoscono la via della pace (*Rm* 3, 9-18)[5]. Contraddizione solo apparente, a giudizio dell'Arquillière[6]: poiché l'apostolo parla qui della pace nel Cristo, di cui sono privi anche i Giudei e i Greci più solleciti nell'obbedire alle leggi della coscienza e dello stato. Che Paolo sappia tuttavia apprezzare queste virtù naturali, le quali dunque sarebbero proprie della sfera d'imperio del principe, risulterebbe da un altro passo ancora della lettera ai Romani (*Rm* 2, 13-14), dove si ammette la possibilità per i gentili di seguire *naturalmente* (φύσει) la legge scritta nei propri cuori.

3 Goguel, *Jésus et les origines du christianisme. La naissance* cit., p. 145.

4 H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Paris 1934, pp. 22 sgg., specialmente pp. 26 e 42.

5 Sono reminiscenze bibliche, che valgono assai bene contro Israele (così F. Prat, *La teologia di San Paolo*, Traduzione autorizzata della settima edizione francese del Sac. Prof. G. Albera, parte I, Torino 1946, p. 194), ma sono applicate da Paolo a tutti, Giudei e gentili (*Rm* 3, 9-18).

6 Sulle antinomie della morale paolina si veda invece M. Goguel, *Jésus et les origines du christianisme. L'Église primitive*, Paris 1947, pp. 453 sgg., dove però non vi è alcun riferimento al problema politico.

Ma questo l’apostolo afferma in polemica con gli Ebrei, fieri di possedere la legge di Dio, e vuol essere ammonimento a considerare vana la legge – sia essa apertamente rivelata ad Israele, o segretamente comunicata alla coscienza dei pagani – quando manchi la fede nel Cristo. Consideriamo in breve lo sviluppo della lettera. L’apostolo rileva le colpe dei pagani, che mutano la maestà di Dio nell’immagine di uomini e di animali corruttibili: per cui Dio li abbandona all’immondezza del loro cuore. Grande è poi la colpevolezza d’Israele, che si gloria della legge e la disonora: meglio assai vivere fra le genti e non aver legge e far *naturalmente* le opere della legge, seguendo il proprio cuore[7]. Nessuno dunque, sia Greco o Giudeo, è libero dal peccato, e perciò non vi è salvezza se non per il sacrificio del Cristo. Gentili e Giudei si uniscano nella nuova fede, siano un sol corpo nel Cristo ed abbiano pace con tutti gli uomini, obbediscano alle potestà superiori[8], ordinate da Dio per la punizione dei malvagi: e questo sia fatto avendo riguardo al tempo, perché la notte è avanzata, prossimo è il risveglio.

L’apostolo ha dunque una sola preoccupazione: persuadere i cristiani a raccogliersi in fede e carità nell’attesa del Cristo. Non importa esser circoncisi o incirconcisi: non la legge può salvare, ma la comunione in ispirito col Cristo che esige concordia tra i fedeli e pace con tutti. Ogni affermazione di Paolo dev’essere interpretata alla luce di questa esigenza di pace e di concordia nell’imminenza del grande risveglio. Non vi è problema di stato e di chiesa, non vi è pensiero della natura dei valori custoditi dall’impero né della loro relazione col mondo della grazia. Vero è soltanto che l’anelito nuovo di Paolo verso il Cristo non cancella dalla sua mente certe nozioni universalmente accettate nel mondo greco-romano e dunque diffuse anche nell’ambiente greco-giudaico. Perciò egli attribuisce al potere pubblico un compito di giustizia[9]: nozione

[7] A. Omodeo, *Prolegomeni alla storia dell’età apostolica*, in A. Omodeo, *Storia delle origini cristiane*, II, Messina 1920 (Studi filosofici, 5), p. 208, accetta invece l’interpretazione proposta da sant’Agostino nel *De spiritu et littera*, 26, 43-44, secondo cui Paolo si riferisce alla spontanea attuazione della legge nei gentili convertiti al Cristo: interpretazione suggestiva, che darebbe al testo una maggiore coerenza complessiva e toglierebbe ogni possibilità di attribuire all’apostolo le sottili distinzioni teologiche tra virtù naturali e soprannaturali. Ma il φύσει di san Paolo è termine troppo conforme all’uso filosofico greco. Il Prat, *La teologia di San Paolo* cit., pp. 191 sgg., vede nella polemica contro Pelagio il motivo ispiratore dell’ardita interpretazione agostiniana.

[8] L’Omodeo, *Prolegomeni* cit., p. 229, e A. Omodeo, *Paolo di Tarso: apostolo delle genti*, in Omodeo, *Storia delle origini cristiane*, III, Messina 1922 (Studi filosofici, 13), p. 386, vede qui un riferimento alla credenza giudaica nelle potenze intermedie che governano il mondo come ministre di Dio: in esse sarebbe fondato il potere delle genti. Ma ciò non muta il problema che a noi interessa, della natura cioè di una giustizia garantita dalla forza, sia questa direttamente o indirettamente fondata in Dio, e della sua relazione con la giustizia evangelica.

[9] Cfr. Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d’Israele e del cristianesimo antico: Israele, Gesù e il cristianesimo primitivo* cit., pp. 123 sgg., per il possibile influsso della filosofia ellenistica, particolarmente stoica, su questo pensiero di Paolo. Vedi anche A.J. Carlyle, *The second Century to the Ninth*, in R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, I, Edinburgh-London 1903, p. 83.

che gli si offre opportuna per giustificare l'ammonimento all'obbedienza, un ammonimento tuttavia ispirato soltanto dalla sollecitudine per la pace della comunità cristiana[10], ch'egli vuole preparata al grande evento[11]. Nella sua coscienza religiosa il riconoscimento di quel compito si unisce alla persuasione che di ogni bene sia fondamento Iddio: la funzione del principe diviene ministero sacro. Ma una formale coerenza fra questo concetto, suggerito da un bisogno pratico di pace, e l'affermazione assoluta che non c'è giustizia senza il Cristo, è vano cercarla: non v'è altra coerenza fuor di quella procedente dalla comune ispirazione religiosa. Non è dunque necessario supporre presente nella mente di Paolo una relazione fra l'idea del principe giusto e il concetto di una naturale manifestazione della legge di Dio nel cuore umano; è nozione anche questa ben diffusa nella cultura del tempo, e Paolo può valersene là dove intende piegare la superbia dei Giudei, mal disposti a rinunziare di fronte ai gentili ai privilegi del popolo eletto, ma non per questo egli ne fa un principio costante di dottrina. Ciò è tanto vero, che il concetto non trova espressione in altri luoghi di Paolo[12].

Che non si debba ricercare a tale riguardo un tessuto logico rigoroso nell'epistola ai Romani, risulta pure dal confronto con la prima lettera ai Corinzi, ai quali san Paolo rimprovera di ricorrere ai tribunali civili (*1 Cor* 6, 1-6). Certo

[10] L'esortazione di Paolo ad onorare nel principe il ministro di Dio è forse ispirata dal proposito di combattere le tendenze anarchiche di talune comunità cristiane; cfr. Carlyle, *The second Century to the Ninth* cit., pp. 94 sgg.

[11] Non crediamo necessario supporre col Goguel, *Jésus et les origines du christianisme. La naissance* cit., pp. 479 sgg., che Paolo attribuisca all'impero il compito provvidenziale di impedire una manifestazione prematura dell'Anticristo. L'espresso ammonimento ai cristiani a onorare nel principe il ministro di Dio per la punizione delle *loro* colpe e per il plauso dovuto ai *loro* meriti – non dunque soltanto a rispettare nel principe il garante dell'ordine fra i gentili – ci sembra anzi escludere l'ipotesi del Goguel: tanto più che l'ammonimento è inserito in un passo dominato dall'attesa ansiosa dell'imminente venuta del Cristo, non dal timore dei perturbamenti che la precederanno.

[12] Secondo il Carlyle, *The second Century to the Ninth* cit., p. 83, nella lettera ai Romani la legge naturale risulta distinta così da quella positiva dello stato come «from what St. Paul recognized as the revealed law of God». Anche qui c'è la tendenza a cercare in Paolo una teoria formalmente coerente intorno allo stato e alla legge. In realtà in questo passo la norma attuata naturalmente dai fedeli e la prescrizione mosaica sostanzialmente coincidono. Quanto alla legge positiva dello stato, in nessun luogo Paolo tocca il problema. – O. Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Paderborn 1914 (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katolischen Deutschland, 24), pp. 41 sgg., intitola addirittura tutto un ampio paragrafo «Die naturrechtlichen Ideen beim hl. Paulus». Egli si fonda sul passo citato della lettera ai Romani, aggiungendovi l'esame di tutti i luoghi in cui Paolo fa cenno a princípi e concetti (quello ad esempio dell'eguaglianza degli uomini dinnanzi a Dio, o del fondamento divino del potere politico) che si possono ricondurre a una teoria sulla natura umana e sulla legge che le è propria, e ne ricava «die paulinischen Lehren von der Naturbasis der Gesellschaft» (p. 48). Egli ammette «eine grosse Ideenverwandtschaft» fra i princípi sociali dello stoicismo e di Paolo (op. cit.). – Per l'origine stoica del riferimento paolino alla legge naturale, si veda ora il Goguel, *Jésus et les origines du christianisme. L'Église primitive* cit., pp. 451 e 474.

qui abbiamo soprattutto un biasimo ai cristiani per l’imperfezione della loro vita spirituale[13], ma ciò non toglie che la contrapposizione dei giudici iniqui ai santi destinati a giudicare il mondo sia in palese contrasto con l’ammonimento ai Romani: *Dei enim minister est tibi in bonum* (*Rm* 13, 4). Sarebbe anche qui inopportuno erigere a principio di dottrina un’affermazione occasionale, ispirata a un determinato intento. Ma ciò conferma che è illusorio voler ricavare una teoria politica dai concetti espressi da Paolo intorno ai poteri terreni.

Tuttavia il passo di Matteo e l’ammonimento inserito nell’epistola ai Romani costituiscono le fondamentali premesse del posteriore sviluppo del pensiero politico cristiano. I concetti ivi espressi, per quanto suscettibili di varia sistemazione logica secondo i suggerimenti dell’esperienza storica, rappresentano delle direzioni permanenti di pensiero, efficaci sul corso storico medesimo: le quali si possono riassumere nella persuasione di una irriducibile diversità di natura fra i regni della terra e la comunità incorporata nel Cristo, nell’affermazione di un nesso essenziale fra potere politico e forza materiale, e insieme nel riconoscimento della dignità morale e del fondamento divino delle potestà terrene.

Nella prima lettera a Timoteo l’idea paolina di un ministero divino dei re sembra uscire dall’indeterminatezza della lettera ai Romani e precisarsi nell’indicazione di un compito di esteriore pacificazione. Vi si esortano infatti i cristiani a pregare per tutti gli uomini e in particolare per i re e per coloro che sono costituiti in posto sublime *ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate* (*1 Tim* 2, 2)[14]. Ciò vale a illuminare l’accenno contenuto nella lettera ai Romani – chiunque sia l’autore delle pastorali a Timoteo ed anche se lontano di parecchi decenni da Paolo – poiché dimostra che il pensiero del primo cristianesimo si volge al potere pubblico solo in relazione con una preoccupazione di tranquillità esterna. Così meglio si comprende il vigore con cui la lettera ai Romani e la prima di Pietro rilevano il carattere violento del potere politico: che risponde ad una funzione di repressione delle violenze private, di mantenimento dell’ordine pubblico.

Questa considerazione ci riconduce al passo di Matteo, nel quale la moneta del tributo appare come simbolo del mondo dominato da Cesare. Il sim-

[13] Così il Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d’Israele e del cristianesimo antico: Israele, Gesù e il cristianesimo primitivo* cit., p. 134.

[14] Cfr. Carlyle, *The second Century to the Ninth* cit., p. 91 e Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d’Israele e del cristianesimo antico: Israele, Gesù e il cristianesimo primitivo* cit., p. 185. Il Salvatorelli ricollega il terzo e quarto versetto, dove è detto che Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini, al secondo, che contiene l’esortazione a pregare per i re, e ne deduce l’espressione dell’idea importantissima, «che è lo Stato che assicura il pacifico svolgimento della vita e della propaganda cristiana, e che pertanto esso è condizione essenziale per l’attuazione del valore religioso». L’interpretazione è possibile. Ma si badi che neppure si può escludere il nesso del terzo versetto col primo, di cui il secondo si presenta come semplice appendice: nel primo versetto si esortano i cristiani a pregare per tutti gli uomini.

bolo è materiale e sembra indicare la natura esteriore del dominio di Roma, in contrapposto alla spirituale signoria di Dio sulle anime. Non intendiamo contestare che tale pensiero sia sostanzialmente estraneo alla mente di Gesù: esso tuttavia si presenta ovvio al lettore cristiano, preoccupato di delimitare la sfera d'imperio dei cesari[15]. I vari passi neotestamentari cospirano dunque alla formazione di un'idea del potere politico come di un dominio immediato sui corpi e sulle cose, di una forza che incute timore per la sua materiale presenza. Il compito dell'impero può apparire separato ed estraneo alla vita del cristiano, o necessario alla sua tranquillità, od anche in armonia con la predicazione morale degli apostoli: in ogni caso quel compito si esplica nell'esercizio di una forza che piega fisicamente gli uomini e ne possiede le cose. Si può anzi affermare che l'attribuzione di un carattere divino all'autorità politica sia suggerita a Paolo non soltanto dal compito che le è proprio ma dalla potenza di cui è fornita: se è vero che il potere è sacro per la sua funzione di giustizia[16], è altrettanto vero l'opposto, che cioè il potere deve avere un compito morale perché sacra è la sua natura. Dio è potenza non meno che giustizia: e chi possiede l'impero già per ciò stesso è ministro di Dio[17].

Così si prepara un'idea che dominerà l'intera tradizione cristiana dei rapporti fra regno e sacerdozio: che cioè la distinzione fra i due poteri sia fondata nella natura stessa dell'uomo, che è corpo ed anima, e perciò soggetto così alla spada del principe come alla parola del sacerdote. Naturalmente dal nuovo testamento quest'idea è assente, perché in esso non vi è questione, non che di rapporti fra regno e sacerdozio, neppur propriamente di una relazione fra

[15] Si veda l'interpretazione di Taziano nell'*Oratio ad Graecos*, 4; di Tertulliano nel *De idolatria*: Quinti Septimii Tertulliani *De idolatria liber*, 15 (PL 1, col. 683); di Origene, *In epistulam ad Romanos*, 9, 25 sgg.: cfr. L. Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico intorno allo Stato, dagli apologeti ad Origene*, in «Bilychnis», 16 (1920), pp. 345 sgg.

[16] Scrive il Carlyle, *The second Century to the Ninth* cit., p. 90 a proposito della lettera ai Romani 13, 1-7: «it is the just end of the civil State which gives it a sacred character».

[17] Un simile concetto può derivare agli scrittori neotestamentari dalla tradizione biblica; cfr. E. Troeltsch, *Dalle origini alla fine del medioevo*, in E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I, Firenze 1941, p. 218, per l'influenza della fede biblica in un Dio di volontà, istituente le potenze terrene, sul pensiero dei padri della chiesa. Di questa influenza egli però si dimentica quando più avanti, p. 264, nota 128, asserisce che il Vecchio Testamento diviene efficace sul pensiero cristiano soltanto con l'introduzione del cristianesimo nel mondo germanico. L'Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 44, afferma che per san Paolo il principe è strumento di Dio anche quando sia un Nerone: ma preoccupato di mostrare il concetto di natura già presente nella trattazione paolina del potere politico (op. cit., pp. 41 sgg.) non trae da tale affermazione le necessarie deduzioni. Una chiara indicazione del significato che l'impero assume di fronte al cristianesimo, si trova in W. Pewesin, *Imperium*, *Ecclesia universalis*, *Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des VI. Jahrhunderts*, in *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart 1937 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 11), p. 94, il quale però si riferisce ai secoli IV e V: egli afferma che «das Kaisertum der Kirche als ein aus selbständiger Wurzel erwachsenes, höchste Macht ausstrahlendes und *daher* Devotion forderndes Gebilde gegenüberstand».

comunità religiosa e società politica. Ma quando si definiranno i rapporti fra l'episcopato e l'impero, allora si trasporranno sul piano delle due istituzioni i concetti formatisi nella primitiva contrapposizione dell'ordinamento terreno degli uomini al regno di Dio. La tendenza, manifesta negli scrittori neotestamentari, a impoverire l'idea dello stato in quella di una spada che colpisce i perturbatori dell'ordine pubblico, condurrà nel IV secolo a fondare il rapporto regno-sacerdozio sul rapporto corpo-anima.

Certo, accanto a questa tendenza è presente nel nuovo testamento il richiamo più solenne alla dignità morale e al fondamento divino del potere politico: e nella tradizione cristiana questo richiamo sarà altrettanto efficace quanto quella tendenza. Ma la sua indeterminatezza permetterà le interpretazioni più ampie del compito del principe di fronte al cristianesimo, e la negazione di ogni autonomia spirituale dello stato rispetto alla chiesa. Il regno terreno troverà la sua ragion d'essere nella difesa dei valori predicati dal vangelo, e la sua conseguente tendenza ad unirsi in un sol corpo con la chiesa non conoscerà altro ostacolo che il nesso istituitosi fra il concetto di potere politico e l'idea di un dominio materiale: la dignità morale dello stato verrà salvaguardata dalla subordinazione dell'intera sua attività alle finalità della chiesa.

Il contrasto fra la carità predicata dal Cristo e la durezza di una giustizia imposta con la forza è vivamente sentito in tutto il cristianesimo antico. Una manifestazione di questo sentimento è la dottrina di Marcione[18]. Con la sua opposizione fra l'antico Dio d'Israele e il Dio manifesto in Gesù e col suo aperto docetismo egli pone la premessa a quello che sarebbe potuto divenire il fondamento metafisico di una separazione fra il potere politico, fornito di mezzi materiali di azione per l'esecuzione di un severo compito di giustizia, e l'autorità religiosa, operante nel mondo per l'instaurazione dell'amore nel cuore degli uomini. Non risulta però che né Marcione né i suoi discepoli abbiano toccato il problema politico. La sconfitta della dottrina tolse poi ogni possibilità di una sua applicazione ai rapporti fra cristianesimo e impero, e dovette anzi imporre con maggior chiarezza la necessità di una conciliazione fra l'idea di potenza e la predicazione evangelica, mediante l'approfondimento del concetto di giustizia – comune all'insegnamento del Cristo, alla tradizione biblica e alla concezione classica dello stato – e secondo i suggerimenti di Paolo.

Certo è che il concetto paolino di una giustizia affidata alla vendetta dei principi si ritrova negli apologisti e negli antignostici: il potere politico appare sempre più chiaramente come forza implacabile e come ministero di giustizia. Teofilo di Antiochia accomuna Dio e il re, con espresso riferimento al testamento antico, nell'idea di una potenza che colpisce i propri nemici – «subito

[18] J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, in J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, I, Paris 1930[12], pp. 207 sgg.

enim ulciscentur inimicos suos»[19] – e insieme afferma che Dio esige dal re un retto giudizio. Ireneo di Lione riconosce legittima l'autorità di chi detiene il potere, anche quando il suo esercizio non sia conforme all'utilità dei sudditi: a taluni infatti l'imperio è commesso da Dio perché ne derivi ai sudditi terrore e pena[20]. Ma il principe malvagio, dichiara Ireneo, è responsabile di fronte a Dio del perverso uso del potere.

In questo modo l'esercizio della forza è ricondotto ad un fine di giustizia. Ma di quale giustizia si tratta? Non di quella evangelica, fondata sulla fede nel Cristo e sul ripudio del mondo. Qual è dunque la sua natura e la sua relazione col vangelo, quale valore le appartiene per cui debba il cristiano riconoscerla e rispettarla? La risposta è in armonia con un concetto già espresso nella prima lettera a Timoteo. La giustizia imposta dal principe è una tranquillità esteriore di cose, voluta da Dio perché necessaria alla vita umana come condizione della sua materiale esistenza. Conseguenza spontanea del timore di Dio, essa può conservarsi, in un mondo sconvolto dal peccato, solo in virtù del timore dell'uomo. In questo senso è da intendersi il fondamento divino del potere: là dove l'uomo si allontana dal suo signore celeste, la provvidenza di Dio gl'impone un signore terreno quale rimedio alle conseguenze esteriori del peccato[21].

Gli apologisti insistono su questa funzione pacificatrice propria dell'impero, e ricercano in essa il punto di convergenza fra l'azione politica e la predicazione evangelica. Da un lato infatti riconoscono i benefici che derivano anche ai cristiani dall'opera di pace compiuta dall'impero: e perciò negano che la nuova fede diffonda i germi della ribellione, ché anzi le chiese pregano Iddio per i principi e per l'efficace esercizio del loro potere. D'altro lato essi chiedono ai principi, oltre che tolleranza, gratitudine per la collaborazione che la nuova fede naturalmente offre all'impero: poiché essa predica in nome di Dio l'universale concordia[22].

Così è trovato un punto d'incontro fra impero e cristianesimo, che non compromette la negazione cristiana del mondo e delle sue istituzioni. Ciò appare con speciale chiarezza in Tertulliano, per il quale i cesari non possono essere cristiani, perché necessari al secolo[23]: il mondo viene separato vio-

[19] Theophili episcopi Antiocheni *Ad Autolycum libri tres* (PG 6, coll. 1039 sgg.); cfr. Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 47.

[20] Irenaei episcopi Lugdunensis *Contra haereses libri quinque* (PG 7, col. 1186); cfr. Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 46, e Carlyle, *The second Century to the Ninth* cit., p. 148.

[21] Irenaei *Contra haereses* cit., V, 24, 2 (PG 7, col. 1187). Ireneo cita l'epistola ai Romani, nella quale però mancano la limitazione del potere politico alle esigenze della società pagana e l'indicazione del fine dello stato in un *aliquid iustitiae* che evidentemente non coincide con la vera interiore giustizia predicata nel vangelo; cfr. Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico* cit., pp. 344 sgg.

[22] Tixeront, *La théologie anténicéenne* cit., p. 230, nota 2.

[23] Quinti Septimii Tertulliani *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, 21 (PL 1, col. 403). Più avanti Tertulliano fa un'affermazione non meno significativa, che cioè ai cristiani «nec ulla

lentemente dalla chiesa, e tuttavia fra l'uno e l'altra si istituisce un rapporto che non è di sola opposizione. È vero infatti che il cristiano, cittadino della Gerusalemme celeste, passa per questa terra come «peregrinus»[24]: ma in questo mondo straniero egli deve vivere, né dunque può essergli indifferente la pace terrena. Cesare è necessario all'ordine del mondo, e quest'ordine, anche se privo d'intrinseco valore spirituale, è necessario alla chiesa. Nella medesima opera apologetica in cui si afferma l'impossibilità per i cesari di essere cristiani, leggiamo: «noster est magis Caesar, ut a nostro Deo constitutus»[25]. Ciò significa l'aperto riconoscimento di un ordine di valori incompatibile col cristianesimo, perché fondato sulla forza, e tuttavia necessario alla vita terrena e quindi condizione di esistenza per la comunità dei fedeli.

Il Salvatorelli[26] osserva che Tertulliano è sostanzialmente isolato nel giudicare che i cesari siano legati necessariamente all'idolatria. Certo la formula di Tertulliano, considerata nel suo significato letterale, è in contrasto con la propaganda universalistica del cristianesimo. Ma essa esprime, a parer nostro, in una forma estrema, la persuasione diffusa fra gli scrittori cristiani di una radicale eterogeneità fra l'istituto imperiale e la nuova fede: l'autorità cesarea è per sua natura estranea alla società cristiana, anche se dal cristiano rispettata perché necessaria in un mondo lontano dal Cristo. Del resto, la difficoltà di distinguere la persona dall'ufficio, che induce Tertulliano a pronunciare il suo giudizio estremo, si ritrova in coloro che giudicano sconveniente a un cristiano l'esercizio della giustizia penale e la partecipazione alla vita militare[27].

Questa concezione del rapporto cristianesimo-impero, indubbiamente assai diffusa nel II e nel III secolo, non rappresenta però per nessuno scrittore cristiano una teoria consapevolmente accettata e fedelmente seguita. Essa è piuttosto – non diversamente dai concetti neotestamentari, di cui tuttavia è più precisa e complessa – una direzione di pensiero, quanto manifesta nella coscienza cristiana, altrettanto limitata da altre concezioni ed intermedia fra loro. Da un lato infatti persiste, ed anzi si accentua per effetto delle persecuzioni, la tendenza ad aggravare l'opposizione fra le potenze terrene e la signoria spirituale del Cristo, fondandola su un dualismo metafisico più aspro di

magis res aliena, quam publica» (Tertulliani *Apologeticus* cit., 38 [PL 1, col. 465]: cfr. Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico* cit., p. 270).

[24] Quinti Septimii Tertulliani *De corona*, 13 (PL 2, col. 96).

[25] Tertulliani *Apologeticus* cit., 33 (PL 1, col. 448).

[26] Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico* cit., p. 342.

[27] Per Origene, cfr. lo stesso Salvatorelli, op. cit., pp. 273 e 278, e per Cipriano si veda *Epistula* 1 (Thasci Caecili Cypriani *Epistulae*, ed. G. Hartel, Wien 1871 [CSEL 3/II, p. 465, 15]): cfr. A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian: Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle 1930 [Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse, 7/2], p. 139, nota 6). Non riteniamo quindi necessario attribuire ad un concetto escatologico (così invece il Salvatorelli, op. cit., p. 342) il motivo ispiratore dell'asserzione di Tertulliano.

quello di Marcione, ma accettato dal pensiero ortodosso: il dualismo di Dio e di Satana. La carne viene contrapposta allo spirito come il male al bene, ed il potere regio, signore dei corpi, diviene antitetico a Dio e strumento del suo nemico. Gli oracoli sibillini giudaico-cristiani sono pieni di odio contro Roma, massima incarnazione della potenza terrena, e la salutano nuova Babilonia, antitesi della Gerusalemme celeste[28]. Un pensiero simile è presente nei cristiani che Ireneo combatte[29] e si ritrova in Ippolito di Roma[30] e talvolta negli atti dei martiri[31]. Anche Tertulliano lo esprime, là dove designa la magistratura romana come ufficio del demonio, poiché Satana è il signore del secolo[32]. Ed Origene, nel commentare il passo di Matteo sulla moneta del censo, interpreta l'immagine di Cesare, impressa sulla moneta, come simbolo dell'impronta che il principe delle tenebre ha lasciato nell'anima dell'uomo dopo il peccato: Gesù vuole che sia restituita perché sul volto dell'uomo ritorni l'immagine di Dio[33].

D'altro lato l'attribuzione all'impero di una funzione di ordine e di pace implica l'idea di giustizia e dunque di una sfera di valori morali, propria del mondo pagano. Ma l'assolutezza della concezione cristiana dei valori evangelici – nei quali si manifesta Dio stesso e dunque la somma di ogni bene – e l'esigenza di una conciliazione con l'impero, più profonda di quella offerta dal comune interesse per una esteriore tranquillità, induce gli apologisti a rinunziare all'intransigente condanna del mondo e ad ammettere una sostanziale affinità fra i valori custoditi dall'impero e quelli predicati dal cristianesimo[34]. Quando Giustino chiede agl'imperatori il rispetto della nuova fede, fa appello alla filosofia, maestra dei principi e dei sudditi, fondamento di un ordinato vivere civile: e la filosofia interpreta come partecipazione al Verbo di Dio, che tutto si rivela nel cristianesimo. Così è data come fondamento all'impero l'etica stessa del Cristo. È vero che secondo il giudizio di taluni teologi fra il verbo seminale, deposto originariamente in ogni intelligenza umana, e il Verbo manifesto nel cristianesimo vi è per Giustino differenza non semplicemente di grado ma di natura, in quanto egli giudicherebbe diverso il seme ricevuto dagli uomini se-

[28] A. Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze 1943 (Biblioteca di cultura, 21), pp. 450 sgg. e pp. 483 sgg.

[29] Irenaei *Contra haereses* cit., V, 24 (PG 7, col. 1186).

[30] Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico* cit., p. 275.

[31] Op. cit., p. 336.

[32] Tertulliani *De idolatria* cit., 18 (PL 1, col. 688): cfr. Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico* cit., p. 274. Certo gli scritti che difendono la nuova fede dalle accuse pagane evitano di esprimere un giudizio così grave e tuttavia anche in essi qua e là appare, se non l'affermazione dell'origine diabolica del potere, la negazione almeno di ogni suo valore positivo. Lo stesso Giustino, così rispettoso della pietà e della saggezza degl'imperatori, dubita dell'efficacia della forza per l'instaurazione dell'ordine nell'impero e contrappone alla spada del principe il timore di Dio, solo fondamento sicuro di pace (Giustino, *Prima Apologia*, 12).

[33] Cfr. Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico* cit., p. 346.

[34] Giustino, *Prima Apologia*, 2, 3 e 12 sgg.; Giustino, *Seconda Apologia*, 8, 10 e 13.

condo le loro forze dall’essere comunicato per grazia nella sua pienezza ai credenti[35]. Ma risulta in ogni caso impossibile all’apologista concedere che il nesso tradizionale tra la filosofia e l’impero debba persistere: l’imperfezione di quella esige il suo superamento nel cristianesimo. Eccetto che della filosofia si faccia non soltanto una preparazione storica della rivelazione cristiana, ma l’introduzione necessaria, valida in ogni condizione e in ogni momento della vita umana, alla perfezione religiosa: pensiero questo del tutto assente dalla mente di Giustino, il quale anzi, una volta rivendicato dagl’imperatori il rispetto del cristianesimo in nome della filosofia ch’essi onorano e che il vangelo compie, esige in nome del cristianesimo l’abbandono della filosofia come saggezza imperfetta ed infeconda, che non può penetrare nel popolo e farlo virtuoso, e lo esige con tanto maggior forza in quanto il demonio perturba talora la mente del filosofo e travolge la sua saggezza in una pericolosa menzogna.

La conseguenza logica di questa difesa del cristianesimo è evidente. L’impero deve non soltanto rispettare la nuova fede, ma difenderla e farsi cristiano, ricercando nell’etica del vangelo il nuovo fondamento della propria legittimità. Questo non può sperare Giustino, turbato dalla persecuzione che imperversa: e tuttavia già vi è in lui il preannuncio dell’impero cristiano, là dove invita i signori del mondo, custodi della giustizia, a considerare i seguaci del Cristo come necessari coadiutori del loro compito, poiché soltanto la fede in un Dio che penetri nelle coscienze, può riuscire ad una repressione efficace del male[36]. Si tratta indubbiamente di collaborazione per uno scopo di pace, ma poiché questa pace assume un valore etico complesso, ben superiore alla nozione di un ordine puramente esteriore, anche il significato della collaborazione si eleva sul piano spirituale: di una spiritualità tutta cristiana.

La risoluzione della filosofia nel cristianesimo è propria di tutti gli apologisti. Non sempre si presenta nella forma esaminata, di una derivazione della saggezza pagana dal verbo comunicato originariamente agli uomini. Altra volta – così in primo luogo nello stesso Giustino, e poi in Taziano, in Teofilo, in Minucio Felice, in Tertulliano[37] – assume la forma di un’influenza storica esercitata dal popolo d’Israele sul mondo pagano, secondo la concezione già viva nella cultura ebraica alessandrina: i filosofi avrebbero appreso il meglio delle proprie dottrine dai profeti divinamente ispirati, dagli scrittori dell’antico testamento. Questa spiegazione, per quanto logicamente contrastante con l’altra, concorda con essa nello spirito e nel fine, che è di ricollegare l’insegnamento cristiano con la civiltà di Grecia e di Roma e di giustificare nel tempo stesso il superamento di questa civiltà nel cristianesimo. Donde la medesima conseguenza, di togliere ogni fondamento spirituale autonomo allo stato.

[35] Tixeront, *La théologie anténicéenne* cit., pp. 233 sgg.

[36] Giustino, *Prima Apologia*, 12.

[37] Tixeront, *La théologie anténicéenne* cit., p. 232, nota 3.

La relazione posta da Giustino fra i legislatori terreni e l'insegnamento cristiano si fa interamente chiara in Origene mediante l'identificazione del diritto naturale, affermato dagli stoici e dai giuristi romani[38], con la legge evangelica. Ne deriva la subordinazione di ogni ordinamento giuridico all'etica del vangelo. È vero infatti che allo stato è soggetto soltanto chi vive nel peccato ed obbedisce alla carne: il cristiano perfetto è libero da ogni autorità che non sia quella immediata di Dio. Ma il principe nel reggere un mondo legato alla carne e alla colpa deve adattare alle passioni dei sudditi la legge assoluta di natura[39]. Deve quindi conoscere la parola evangelica e proteggerne i predicatori: ciò dedurranno i padri del IV secolo. Così proprio Origene, che interpreta la figura di Cesare sulla moneta del tributo come simbolo dell'immagine impressa negli animi corrotti dal principe delle tenebre, suggerisce all'episcopato cristiano dei secoli seguenti una dottrina perfettamente adeguata all'idea di un impero cristiano.

Possiamo concludere che, pur nella varietà e nel contrasto delle tendenze operanti nella concezione cristiana del potere politico, è interamente assente da essa fino a tutto il III secolo il pensiero di un autonomo fondamento morale dello stato. Non c'è via di mezzo per il principe fra l'accettazione di un compito di semplice ordine pubblico e la assunzione della tutela degli stessi valori predicati dalla chiesa[40].

Nonostante la difficoltà che il pensiero cristiano dei primi secoli incontra nel costituire al potere politico una base sua propria, appunto allora si prepara l'idea di un dualismo giuridico essenziale alla società umana. Si può anzi dire che tale idea è già ben viva prima di assumere il significato di un rapporto fra regno e sacerdozio entro la società cristiana. Essa nasce quando il conflitto della nuova fede con la legge imperiale induce i cristiani a pensare un'antitesi fra il signore terreno e il signore celeste, e quindi non solo ad attribuire alla signoria divina sulla comunità religiosa – secondo una tradizione ben viva nel giudaismo, anche se attenuatasi appunto nella prima predicazione cri-

[38] P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1903 (Frommanns Klassiker der Philosophie, 16), pp. 167 sgg., e Schilling, *Naturrecht und Staat* cit., pp. 4 sgg.

[39] Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico* cit., pp. 340 sgg.; Schilling, *Naturrecht und Staat* cit., pp. 60 sgg.; G. Massart, *Società e Stato nel cristianesimo primitivo: la concezione di Origene*, Padova 1932, pp. 182 sgg. e p. 215.

[40] Si dirà che in Ireneo, in Clemente Alessandrino, in Tertulliano qualche spunto dottrinale non manca, capace di fornire, se svolto e applicato al problema politico, una giustificazione dello stato, non dissimile da quella tentata dall'aristotelismo medievale: come la distinzione di anima e spirito, di *substantia humana* e di grazia, di *imago* e *similitudo*, modi diversi di accogliere in sé l'impronta divina (cfr. *Dictionnaire de théologie catholique*, VI/2, Paris 1920, coll. 1554-1687, alla voce *Grâce*). Ma l'assenza dello svolgimento accennato non è senza ragione: contrasterebbe infatti con la tensione spirituale del cristianesimo antico, che vive ogni valore morale nell'esperienza religiosa.

stiana[41] – un carattere giuridicamente analogo a quello del dominio imperiale sulla società politica, ma a pensare come proprio della vita del cristiano sulla terra un dualismo di poteri e di leggi. La presenza simultanea, determinata nella coscienza cristiana dalla persecuzione imperiale, di un concetto politico e dell'idea religiosa spiega il loro reciproco influsso, per cui, mentre da un lato l'autorità politica assume il significato di un potere limitato nel tempo e nell'efficacia di fronte alla potenza incommensurabile e alla signoria eterna di Dio – il significato cioè di potere temporale – d'altro lato l'autorità divina più chiaramente si configura come potere giuridico, e Dio appare re celeste e imperatore e la sua volontà diviene legge analoga a quella imperiale, fornita di sanzione ultraterrena[42].

Ciò acquista speciale rilievo quando Tertulliano sviluppa in un senso fortemente giuridico l'idea della legge e della signoria di Dio[43]: Dio possiede somma *auctoritas* e *potestas*, egli ha l'*imperium* e lo conferisce ai principi, che sono secondi a lui solo e primi dopo di lui[44]. È vero che in questo modo non tanto sembra affermarsi l'idea di un duplice ordinamento giuridico, umano e divino, quanto di un ordinamento unico, facente capo a Dio e comprendente i principi, vicari di Dio, e le loro leggi. Ma ciò sarebbe se il riconoscimento della signoria divina non si accompagnasse in Tertulliano alla coscienza di una speciale ed immediata sudditanza dei cristiani a Dio, se cioè la persuasione di un fondamento divino del potere regio non fosse puramente laterale nella concezione cristiana della vita, perché riguardante il mondo estraneo al Cristo e alla sua chiesa.

[41] Il significato giuridico assunto dal concetto teocratico giudaico è ampiamente studiato dal L. Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico: il giudaismo*, in «Studi storici», 22 (1914), pp. 3 sgg., come pure il suo superamento in Gesù e nella predicazione paolina (Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico: Israele, Gesù e il cristianesimo primitivo* cit., pp. 7 sgg. e 119 sgg.). Quanto al risorgere di una teocrazia giuridica in seno alla comunità cristiana, esso è indubbiamente anteriore e indipendente dall'urto con l'impero: ne è testimonianza la prima clementina ai Corinzi. Ma altro è pensare l'ordinamento della comunità religiosa come analogo a quello politico, altro è prender coscienza di un dualismo giuridico inerente alla vita umana. Questa coscienza c'è nel giudaismo, quando contrappone il re terreno, che comanda ai corpi, al re celeste e spirituale, che comanda alle anime (Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico: il giudaismo* cit., p. 53), non trova invece espressione nella lettera di Clemente, anche se l'idea dualistica può apparire implicita nel fatto che la medesima lettera contiene una dimostrazione dell'origine divina della gerarchia ecclesiastica e una preghiera per i re. Il Salvatorelli insiste troppo nell'attribuire a Clemente l'idea di due organismi paralleli provenienti da Dio e in rapporto fra loro, destinati a completarsi a vicenda (Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico: Israele, Gesù e il cristianesimo primitivo* cit., p. 185).

[42] Per questi concetti di Dio come imperatore e del suo comando come legge contrapposta a quella imperiale si veda L. Salvatorelli, *Lo Stato nella coscienza dei martiri cristiani*, in «Rivista di scienza delle religioni», 1 (1916), pp. 100 sgg.

[43] Beck, *Römisches Recht* cit., pp. 46 sgg.; cfr. anche U. Gmelin, *Auctoritas. Römischer Princeps und päpstliches Primat*, in *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik* cit., pp. 83 sgg.

[44] Gmelin, *Auctoritas* cit., p. 83, nota 13 e p. 85, nota 26.

La stessa osservazione vale per la subordinazione affermata da Origene della legge imperiale alla legge divina. Qui anzi si aggraverebbe, per effetto dell'identificazione di legge naturale e legge evangelica, la tendenza a concepire un sistema giuridico unico, divino nei principi ispiratori fondamentali ed umano nella sua pratica esplicazione: si aggraverebbe, se Origene invece non accentuasse la dipendenza immediata della comunità religiosa da Dio, fino a proclamare la libertà dei perfetti da qualunque legge terrena. Certo quest'ultimo concetto non si ritrova fuori dello gnosticismo: ma esso è soltanto l'espressione estrema di un principio ben vivo in tutta la chiesa, che i cristiani, in quanto tali, sono immediatamente soggetti a Dio e costituiscono un popolo a sé, unito dal vincolo religioso[45].

Non si può tuttavia affermare che l'interpretazione giuridica delle relazioni di Dio coi fedeli, suggerita per analogia dall'esperienza politica, fosse in armonia perfetta col sentimento cristiano della divinità. La polemica contro la legge mosaica in nome della grazia che fa Dio presente nell'anima e l'anima concorde spontaneamente con Dio, e la connessa dottrina dell'incorporazione nel Cristo per un vincolo di fede e di amore erano in evidente contrasto col carattere coercitivo, proprio del rapporto giuridico. In Origene anzi, più che di distinzione fra due ordinamenti giuridici, si può parlare di una contrapposizione fra società politica e società anarchica, là dove afferma la libertà assoluta degli gnostici: e ciò nonostante che appunto Origene veda nell'insegnamento evangelico l'enunciazione perfetta dei principi naturali del diritto. La idea perciò di un duplice ordinamento giuridico, per quanto già viva prima ch'essa significasse affermazione di un diritto ecclesiastico accanto a quello civile, non era perfettamente chiara finché si presentava come distinzione fra legge umana e volontà divina, per la sua tendenza a configurarsi come contrapposizione di un corpo etico e mistico, spontaneamente unito nel volere di Dio, a una società dominata dal potere esteriore di un principe. Questa chiarezza le venne quando si traspose dal piano originario, umano-divino, a quello istituzionale del rapporto regno-sacerdozio.

Per intendere come la trasposizione sia avvenuta, occorre considerare anzitutto la tradizione episcopale. Il bisogno di disciplina nella partecipazione al culto comune e nell'attuazione di forme di vita collettiva più consone all'insegnamento evangelico e soprattutto la necessità di conservare l'unità della fede determinano fin dall'età apostolica la formazione di molteplici organi di amministrazione, di governo[46], che in ogni comunità trovano il loro centro

[45] Per il concetto di *tertium genus*, distinto da pagani ed Ebrei, cfr. per esempio P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, in P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à saint Léon*, I, Paris 1927[5], pp. 44 sgg. e pp. 92 sgg.

[46] La testimonianza più cospicua è costituita dalla prima clementina ai Corinzi.

nella figura del vescovo[47]. Al quale, col riconoscimento di un potere vicariale rispetto all'apostolo a cui direttamente o indirettamente si fa risalire l'origine di ogni chiesa, si offre il fondamento più sicuro per l'esercizio del potere disciplinare. E poiché questo potere si esplica in forme parzialmente analoghe a quelle del magistrato civile, sorge spontaneo l'uso di attribuirgli concetti vivi nella tradizione politica e amministrativa, specie quando chi scrive sia fornito di una buona cultura giuridica.

Ciò appare in tutta chiarezza nel III secolo in Cipriano. Di nobile famiglia, probabilmente di ceto senatorio, e fornito di ampia coltura latina[48], egli applica all'autorità episcopale concetti propri della tradizione romana: il vescovo è *praepositus* e *antistes* della sua chiesa, possiede *honor* e *dignitas*, *maiestas* e *gravitas* ed *auctoritas*, è *iudex* ed esercita una *potestas* e perciò applica sanzioni[49]. Così Cipriano esorta il vescovo Rogaziano contro un diacono ribelle: «quod si ultra te contumeliis suis exacerbaverit et provocaverit, fungeris contra eum potestatem honoris tui, ut eum vel deponas vel abstineas». E poco oltre, a proposito di un amico del diacono, aggiunge: «hunc quoque et si qui alii tales extiterint et contra sacerdotem Dei fecerint vel coercere poteris vel abstinere»[50].

Naturalmente si tratta di una responsabilità morale e di una missione religiosa, di cui il vescovo renderà conto a Dio: egli rappresenta una comunità nella quale si tramanda lo spirito del Cristo ed il suo insegnamento, ed è anzi colui che, succedendo agli apostoli, garantisce nella comunità la retta tradizione della fede. Ma appunto per esercitare questa missione, per assicurare nella chiesa la continuità della tradizione, la fedeltà al Cristo, il rispetto della sua legge, egli è fornito di un effettivo potere: «pro episcopatus vigore et cathedrae auctoritate haberes potestatem»[51]. L'*auctoritas* del vescovo assume dunque nel suo complesso significato anche il valore di una *potestas* destinata a rendere efficace l'azione episcopale. E quest'autorità e potestà ha il suo fondamento direttamente in Dio, poiché il vescovo agisce «vice Christi», lo sostituisce e lo rappresenta di fronte alla comunità, in virtù di un rapporto di successione rispetto agli apostoli[52].

[47] Cipriano dirà: «scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo»: Cypriani *Epistulae* cit., ep. 66, 8 (CSEL 3/II, p. 733, 4).

[48] Beck, *Römisches Recht* cit., p. 136; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 4), p. 288 e p. 314; T. Gasparini Fogliani, *T.C. Cipriano. Contributo alla ricerca di riferimenti legali in testi extragiuridici del III sec. d.C.*, Modena 1928 (Collana di monografie giuridiche e storiche, 2), pp. 23 sgg.

[49] Beck, *Römisches Recht* cit., pp. 159 sgg.; Gmelin, *Auctoritas* cit., pp. 93 sgg.

[50] Cypriani *Epistulae* cit., ep. 3, 3 (CSEL 3/II, p. 472); cfr. Beck, *Römisches Recht* cit., p. 160, nota 5.

[51] Cypriani *Epistulae* cit., ep. 3, 1 (CSEL 3/II, p. 469); cfr. Gmelin, *Auctoritas* cit., p. 95.

[52] Cypriani *Epistulae* cit., ep. 75, 16 (CSEL 3/II, pp. 820-821); op. cit., ep. 59, 5 (CSEL 3/II, p. 672).

Tuttavia questa nozione del potere episcopale, configurato sull'esempio del magistrato romano e fondato su un'autorità del tutto indipendente da quella imperiale, non implica necessariamente la coscienza di una dualità di poteri voluti da Dio sulla terra. Non che Cipriano esprima dubbi sulla legittimità dell'impero: egli anzi desidera un forte potere politico[53]. Ma i due problemi – dell'inserimento del cristianesimo nel mondo romano, e dell'esistenza di un ordinamento giuridico nel seno della chiesa militante – difficilmente possono presentarsi insieme nel pensiero di Cipriano o di chi altri viva in una comunità religiosa ancor priva di normali rapporti con l'impero e tesa a conseguire dal potere politico non altro che la tolleranza per la sua fede[54].

Tutto però è preparato perché la concezione di un dualismo giuridico di poteri umani si affermi nel mondo romano cristiano. Perché ciò avvenga, basterà che, cessato il conflitto fra impero e cristianesimo, vi succedano i contrasti del principe coi vescovi, sì che nell'idea ormai tradizionale di un dualismo di potere terreno e di potere divino al primo termine si contrapponga non la sola autorità di Dio e del Cristo, ma quella del vescovo, concepita nelle forme suggerite dal diritto romano. L'idea dualistica in questo modo preciserà il suo contenuto giuridico e verrà a significare un rapporto di istituzioni.

[53] Cfr. Beck, *Römisches Recht* cit., p. 140, nota 4; Gasparini Fogliani, *T.C. Cipriano* cit., p. 74.

[54] Si cfr. tuttavia Origene, *Contra Celsum*, 8, 75, dove eccezionalmente l'idea che i vescovi governino una patria diversa da quella terrena si presenta insieme col riconoscimento delle leggi umane.

II. La trasposizione dell'idea dualistica sul piano istituzionale

Il trionfo del cristianesimo sull'impero influisce profondamente sulla concezione cristiana del potere politico, senza tuttavia alterarne taluni aspetti essenziali. Ne risultano in primo luogo accentuati il significato morale della funzione politica e la persuasione di una fondamentale identità fra l'etica naturale, a cui lo stato si ispira secondo la tradizione filosofica e giuridica, e l'insegnamento evangelico. Ciò è manifesto nel pensiero di quelli fra i vescovi, che sono in relazione più diretta e costante con la corte imperiale, e dunque con speciale evidenza in sant'Ambrogio[1].

È vero però che per spiegare l'alta coscienza che Ambrogio possiede dell'indipendenza della chiesa dall'impero si è voluto attribuirgli una distinzione ben netta fra l'etica naturale e la spiritualità cristiana. L'Arquillière[2], rilevando in Ambrogio l'efficacia di Cicerone e il riconoscimento di virtù conformi alla natura umana, giudica che ciò rappresenti l'apprezzamento di un mondo morale distinto da quello propriamente cristiano e atto a costituire il fondamento di una funzione autonoma dello stato. Non possiamo quindi procedere nella nostra indagine senza preliminarmente liberarci da una tesi che turba in modo essenziale il pensiero di Ambrogio.

Di particolare interesse al riguardo è la critica che il nostro vescovo oppone alla concezione filosofica tradizionale della giustizia[3], non tuttavia per contrapporre la giustizia soprannaturale del Cristo ad una virtù naturale, fornita di una sua intrinseca validità, ma per correggere un falso concetto alla luce dell'insegnamento evangelico. La perfetta coincidenza fra legge cristiana e diritto naturale appare con tutta chiarezza nel corso della sua argomentazione. Ingiusta è la vendetta dell'offeso contro l'offensore, perché il vangelo la con-

[1] Per la generale accettazione del concetto di diritto naturale e della sua corrispondenza all'insegnamento cristiano, cfr. Schilling, *Naturrecht und Staat* cit. Per alcuni accenni in san Gerolamo si vedano i testi citati da G. Violardo, *Il pensiero giuridico di San Girolamo*, Milano 1937 (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Ser. II[a]: Scienze Giuridiche, 55), pp. 37 sgg.

[2] Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 61.

[3] Ambrosii Mediolanensis episcopi *De officiis ministrorum libri tres*, 1, 28, 131 (PL 16, col. 62); cfr. A. Passerin d'Entrèves, *La concezione del diritto in s. Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Ser. V[a]: Scienze Storiche, 18), p. 332.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3,

danna, non essendo conforme a quella *caritas* che nasce dalla genuina *natura* degli uomini. Né è propria della giustizia la distinzione fra interessi pubblici e privati, perché la natura tutto ha prodotto per tutti in comune[4].

Ambrogio qui si richiama a un principio degli stoici, che lo avrebbero tratto dall'insegnamento di Mosè e di David, e conclude: «ergo secundum Dei voluntatem vel naturae copulam, invicem nobis esse auxilio debemus»[5]. La legge di natura e la rivelazione ebraico-cristiana sono dunque sullo stesso piano morale. Il compito della rivelazione, sotto il rispetto etico, è di restaurare nell'uomo la coscienza delle sue esigenze più profonde. Gli stessi filosofi, quando ritrovano il senso originario della natura umana, dipendono per lo più dall'insegnamento mosaico e profetico.

Non vi può quindi essere alcun salto per Ambrogio nel passaggio dall'ordine naturale a quello cristiano, là dove afferma che suo fondamento è la fede e che il Cristo è la fede di tutti[6]. Egli non fa che richiamarsi al detto ciceroniano: «fundamentum est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas»[7]; e, com'è solito, lo conforta con un riferimento alla Bibbia, interpretando il «mitto lapidem in fundamentum Sion» di Isaia come un preannuncio del Cristo, fondatore della chiesa. E aggiunge: «fides enim omnium Christus, ecclesia autem quaedam forma iustitiae est». È dunque chiaro – quando si consideri a qual proposito e con quale intento siano qui citati il Cristo e la chiesa – che per Ambrogio la lealtà che Cicerone pone a fondamento della giustizia come sincera adesione alla verità e quindi schietta espressione della natura umana, coincide col Cristo, e che la chiesa rappresenta una forma della giustizia naturale, intesa nella sua purezza originaria: «in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur». Ambrogio intende muoversi su un piano che è insieme della natura e del vangelo. La confusione di grazia e natura, che l'Arquillière pone all'origine della confusione medievale di compiti fra regno e sacerdozio, è invece un concetto ben vivo e chiaro in Ambrogio e rappresenta una fusione consapevole di concetti provenienti da diverse tradizioni spirituali[8].

[4] Ambrosii *De officiis* cit., 1, 28, 132 (PL 16, col. 62). Il «Ne hoc quidem secundum naturam, natura enim omnia omnibus in commune profudit» è tradotto dal Passerin d'Entrèves, op. cit., come se Ambrogio dicesse che mentre la vendetta dell'offeso è vietata al cristiano, la distinzione del pubblico dal privato «non corrisponde neppure ai dettami della natura». Lo spostamento del «ne quidem» dall'«hoc» al «secundum naturam» turba gravemente il pensiero di Ambrogio, che pone invece i dettami della natura sullo stesso piano della «evangelii auctoritas» ricordata prima, come risulta dal successivo richiamo all'autorità della Bibbia, da cui gli stoici avrebbero preso le loro massime conformi al diritto naturale. Si cfr. del resto Ambrosii *De officiis* cit., 3, 3, 21 e 4, 24 (PL 16, coll. 151-152).

[5] Op. cit., 1, 28, 135 (PL 16, coll. 62-63).

[6] Di un salto parla l'Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 62. Si veda Ambrosii *De officiis* cit., 1, 29, 142 (PL 16, coll. 64-65).

[7] Marco Tullio Cicerone, *De officiis*, 1, 7; cfr. Ambrosii *De officiis* cit., 1, 29, 142 (PL 16, coll. 64-65).

[8] C.A. Maschi, *Un problema generale del diritto in sant'Ambrogio e nelle fonti romano-classiche*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario* cit., p. 424, afferma giustamente che in Ambrogio si

Ciò appare in tutto il *De officiis* di Ambrogio. Neppure nel trattare della *beneficentia* egli si allontana da Cicerone per celebrare una *caritas* evangelica che si distingua dalla generosità comandata dalla natura[9]. Del resto, la preoccupazione costante di Ambrogio, manifesta in tutte le sue opere e conforme al pensiero degli apologisti, di far risalire a fonti sacre della tradizione ebraico-cristiana il meglio dell'insegnamento dei filosofi greci e romani, non tanto è da interpretare come segno di poca stima per la filosofia[10], quanto piuttosto come deliberata volontà di unificare in un medesimo concetto di verità e di virtù le idee dei filosofi e degli scrittori sacri[11]. Significativa a questo proposito è la concezione di Ambrogio sulla inferiorità della legge mosaica rispetto a quella naturale: «quanta huiusmodi invenies non esse interdicta lege per Moysen edita, et tamen interdicta sunt quadam voce naturae»[12]! La legge di Mosè vale a illuminare la nostra coscienza intorno ai principi morali che la legge di natura ci impone: essa tuttavia non basta, e talvolta è perfino inferiore a quel che la stessa nostra coscienza conserva dell'originaria purezza naturale. Per una perfetta reintegrazione della legge di natura nell'anima nostra è indispensabile la comunione col Cristo.

È vero che nelle opere ambrogiane riguardanti la verginità affiora il concetto di una perfezione cristiana non riducibile alla perfezione naturale. Egli afferma espressamente che la verginità è superiore alle leggi di natura: «quis autem humano eam posset ingenio comprehendere, quam nec natura suis inclusit legibus?». E questo miracolo è possibile soltanto nel cristianesimo, perché la verginità è cosa celeste, che il Verbo di Dio attinse dal seno del Padre[13]. Tuttavia il santo vescovo sembra talora voler ricondurre anche la virtù celeste sul piano della natura. Il concetto di *integritas*, connesso a quello di *virginitas*, fa pensare ad una integrità originaria della natura umana: «principium itaque nostrae virtutis est Christus. Principium integritatis, qui docuit virgines»[14]. Né meno interessante è la motivazione della superiorità dello stato verginale su quello

fa un tutt'uno di naturale e soprannaturale, ma nel contrapporre il concetto cristiano di diritto naturale e quello classico (op. cit., pp. 427 sgg.) non tiene alcun conto del concetto assoluto di natura nella tradizione stoica e in Cicerone (*De re publica*, 3, 22).

[9] Marco Tullio Cicerone, *De officiis*, 1, 14; Ambrosii *De officiis* cit., 1, 30, 143-159 (PL 16, coll. 65-69).

[10] Così invece S. Vanni Rovighi, *Le idee filosofiche di sant'Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario* cit., p. 237.

[11] Ciò è in armonia con Giustino, *Seconda Apologia*, 13.

[12] Ambrosii Mediolanensis episcopi *Epistolæ*, 60, 5 (PL 16, col. 1185); cfr. Passerin d'Entrèves, *La concezione del diritto in s. Ambrogio* cit., p. 334.

[13] Ambrosii Mediolanensis episcopi *De virginibus ad Marcellinam sororem suam libri tres*, 1, 3, 11 e 1, 5, 20 (PL 16, coll. 191, 194); cfr. E. Franceschini, *Verginità e problema demografico in sant'Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario* cit., pp. 212 sgg.

[14] Ambrosii Mediolanensis episcopi *De fide ad Gratianum Augustum libri quinque*, 3, 7, 52 (PL 16, col. 600); cfr. Franceschini, *Verginità* cit., p. 214.

matrimoniale: «prius est quod nati sumus quam quod effecti»[15]. La verginità appare qui non come superamento delle leggi di natura, ma piuttosto come conservazione dell'originaria purezza della natura creata da Dio.

Ma è più importante osservare che là dove questa virtù più chiaramente è celebrata come superamento della natura, essa è estranea al comando divino: «non enim praecipitur quod supra legem est»[16]. E altrove: «quae super nos sunt, in voto magis quam in magisterio sunt»[17]. Si può dunque affermare che nel pensiero di Ambrogio perfettamente coincidono – se non l'etica naturale e l'etica cristiana, intesa nel suo più ampio significato – almeno la *legge* di natura e la *legge* del Cristo. A noi appunto interessa constatare che il suo pensiero non permette alcuna distinzione fra potere temporale e potere spirituale – intesi come autorità fornite di imperio – sulla base di una distinzione di contenuto fra l'etica della natura e del vangelo.

L'unificazione ambrogiana di natura e grazia si ritrova chiarissima in Agostino. Sul quale il giudizio dell'Arquillière è meno assoluto, e tuttavia altrettanto erroneo quanto quello su Ambrogio, poiché rappresenta un vero e proprio rovesciamento del rapporto che fra i due padri della chiesa si può istituire per quanto concerne il loro pensiero politico e il nesso fra questo e il medioevo. Lo storico francese giudica infatti che Agostino sia sostanzialmente fedele alla distinzione, ch'egli ritiene schiettamente patristica, fra un mondo di valori naturali affidati all'impero[18] e la grazia amministrata dalla chiesa, ma rileva la presenza in lui di un'incipiente confusione fra l'una e l'altra sfera di valori, che sarebbe destinata a svilupparsi nel medioevo e a dar luogo, in relazione con le favorevoli condizioni ambientali, a quella profonda commistione di giurisdizione laica ed ecclesiastica, ch'egli denomina agostinismo politico, non perché propriamente conforme al pensiero profondo del vescovo d'Ippona, ma perché ispirato a concetti e tendenze in lui già manifeste. È vero invece, come vedremo, che l'efficacia profonda del pensiero agostiniano sulle concezioni politiche medievali è particolarmente manifesta là dove Agostino è fedele alle idee dominanti nei vescovi del suo tempo e in genere dell'età posteriore a Costantino, e dunque in Ambrogio; che questa fedeltà consiste nell'accettazione non già di una distin-

[15] Ambrosii Mediolanensis episcopi *Exhortatio virginitatis liber unus*, 6, 35 (PL 16, col. 346). Vedi pure Ambrosii *Epistolae* cit., 42, 3 (PL 16, col. 1124); cfr. Franceschini, *Verginità* cit., pp. 225 sgg.

[16] Ambrosii *Epistolae* cit., 63, 35 (PL 16, col. 1199). Franceschini, *Verginità* cit., p. 212.

[17] Ambrosii *De virginibus* cit., 1, 5, 23 (PL 16, col. 195).

[18] Anche O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*, München 1930, p. 62, afferma che Agostino conosce il concetto di virtù naturale e dello stato come rappresentante della giustizia naturale, ma né in questa né in altre sue opere l'autore si preoccupa di dimostrare che il concetto di virtù naturale sia tale in Agostino da costituire il fondamento dello stato come istituzione autonoma di fronte alla chiesa.

zione fra l'etica naturale e i valori soprannaturali, ma della risoluzione integrale di ogni valore spirituale nell'esperienza cristiana; che infine il pensiero politico medievale, con rare eccezioni, si allontana da Agostino proprio là dove questi rinnova sull'impero un giudizio, che risponde non alle idee di Ambrogio e, in genere, del suo tempo, ma all'intransigenza cristiana dei secoli anteriori[19].

Agostino accetta la nozione, di origine stoica, di una «lex aeterna», che è «ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans»[20]. Da questa procede la *naturalis lex* che è scritta in ogni anima razionale, affinché gli uomini conservino l'ordine voluto da Dio[21]. Ma il vizio ha corrotto l'umanità, donde la necessità delle tavole mosaiche: rimedio tuttavia insufficiente, che opera *extrinsecus* e vale ad atterrire i malvagi, non a trasformare nell'intimo i cuori. A ciò occorre la grazia del Cristo: «ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. (...) ac per hoc, vitio sanato, (...), fiunt quae legis sunt naturaliter: non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura»[22]. Con ciò si esclude non solo ogni opposizione di natura e grazia, ma il pensiero di un superamento della natura – intesa nel suo significato originario e genuino – per mezzo della grazia.

Altre asserzioni di Agostino, né molto lontane dalle precedenti, destano qualche perplessità. Egli afferma che nell'uomo vi è una «vis illa naturae (...), qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit: sed pietas quae in

[19] Non intendiamo con ciò condividere la tesi di E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter: im Anschluss an die Schrift "De Civitate Dei"*, München-Berlin 1915, di una sostanziale opposizione tra il pensiero di Agostino e la mentalità medievale. L'influsso dell'opera agostiniana è reale e profondo sul medioevo, ma non tanto forse per ciò che essa ha di peculiare, quanto come veicolo del mondo d'idee che è proprio della cristianità del secolo IV: almeno per quanto concerne il problema politico.

[20] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Contra Faustum manichaeum libri triginta tres*, 22, 27 (PL 42, col. 418), ed Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, 19, 15 (PL 41, col. 644). Si noti la strana inavvertenza in cui sono caduti O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg im Breisgau 1910, p. 169, G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927, pp. 135 sgg., e i Carlyle, *The second Century to the Ninth* cit., p. 105, nota 6, che attribuiscono ad Agostino una distinzione fra legge ebraica, legge naturale e legge di verità, citando Augustini *Contra Faustum* cit., 19, 2 (PL 42, col. 347), mentre M. Roberti, *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e patristica tratto dall'esame delle fonti agostiniane*, in *S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*, (supplemento speciale al vol. 23 [1931] della «Rivista di filosofia neoscolastica»), p. 330, nota 7, indica lo stesso luogo per confermare una distinzione fra legge eterna, naturale e civile. Ora, in quel passo si trova la tripartizione esposta dai primi tre – non quella del Roberti –, ma appartiene a Fausto manicheo, che Agostino combatte (cfr. la risposta a Fausto, in Augustini *Contra Faustum* cit., 19, 7 sgg. [PL 42, coll. 351 sgg.]). Grave è l'errore che ne deriva il Combès, quando attribuisce ad Agostino la concezione della legge cristiana come promulgazione esterna e amplificata dell'intima legge dell'anima.

[21] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*, 53, 2 (PL 40, col. 36); cfr. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus* cit., p. 168.

[22] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *De spiritu et littera liber unus*, 17, 29 e 27, 47 (PL 44, coll. 218, 229).

aliam vitam transfert beatam et aeternam, legem habet immaculatam, convertentem animas»[23]. Non vi è qui una contrapposizione fra *vis naturae* e *pietas* cristiana? Occorre reinserire questo passo nel contesto. Agostino nel *De spiritu et littera* oppone l'interiore giustizia dell'animo cristiano, vivente nella grazia, a quella esteriore, imposta agli Ebrei dalla legge mosaica, e intende superare l'obiezione di chi, ricorrendo alla parola di Paolo, gli rammenti la presenza di una legge interiore negli stessi gentili: è il noto passo della lettera ai Romani, da noi considerato in principio. Come si può opporre all'interiorità della legge cristiana l'esteriorità di quella ebraica, quasi che Israele fosse sfornito della voce della natura, che parla agli stessi pagani? Agostino propone due interpretazioni del passo paolino. L'apostolo può aver alluso ai gentili convertiti al cristianesimo, dei quali giustamente direbbe che *naturaliter* seguono la legge di Dio: ogni cristiano infatti, sia ebreo, sia greco, vive la legge «secundum naturam gratia reparatam»[24]. Questa argomentazione appunto abbiamo considerata qui sopra: ed è di grande interesse constatare il tentativo agostiniano di escludere dal pensiero di Paolo l'unico suo espresso riferimento a un bene naturale, vissuto fuori del cristianesimo. Oppure l'apostolo alluderebbe a quel po' di bene che si può compiere anche senza la grazia, anche essendo malvagi: ma per la salvezza eterna «nihil prosunt impio aliqua bona opera». Ciò non significa che per conseguire la vita eterna occorra un bene diverso da quello conforme alla natura umana, ma semplicemente che occorre l'adempimento intero di quella legge che Dio ha instaurato in Adamo e che solo il Cristo può restituire *immaculatam* ai nostri cuori: «lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam»[25].

Eppure altrove Agostino espressamente ammonisce: «natura non putetur gratia»[26]. E spiega che la grazia cristiana non è quella per cui Dio ci ha fatti uomini, ma quella ben maggiore per cui il Cristo ci fa suoi fedeli[27]. La grazia non è dunque soltanto reintegrazione della natura, ma una soprannaturale assistenza di Dio. Se non che l'assistenza soprannaturale è appunto il *mezzo* usato da Dio per mantenere l'uomo nella sua retta natura, oltre che per ricondurvelo. «Creatus est primus homo in natura sine culpa (...): creatus est rectus, non se fecit rectum»: il libero arbitrio non è il fondamento della rettitudine originaria, ma ciò non toglie che la grazia di Dio sia il fondamento soprannaturale di una rettitudine vissuta *in natura* e voluta dalla legge di natura[28]. È dunque

[23] Op. cit., 28, 48 (PL 44, col. 230).

[24] Op. cit., 27, 47 (PL 44, col. 229).

[25] Op. cit., 28, 48 (PL 44, col. 230).

[26] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Sermones ad populum*, 26, 4, 4 (PL 38, col. 172).

[27] Op. cit., 26, 6, 7 (PL 38, col. 173).

[28] É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1929, dopo aver ammesso che Agostino non pensa ad un'essenza metafisica dell'uomo, ma giudica natura la condizione in cui

chiaro che se Agostino desse all'impero come fondamento l'esigenza di attuare la legge di natura, gl'imporrebbe il compito che tocca appunto alla chiesa.

Altri dubbi possono sorgere dalla lettura del *De civitate Dei*, quando si accetti l'interpretazione che l'Arquillière propone del noto passo relativo al concetto di pace[29]. Agostino la definisce come lo stato proprio di ogni essere che viva nell'ordine prescrittogli da Dio. Ne porta quindi vari esempi, disponendoli secondo una gerarchia di valori. Secondo l'Arquillière, in questa esemplificazione Agostino rispetterebbe la distinzione fra ordine naturale e soprannaturale, contrapponendo alla perfezione assoluta dei beati e alla vita del cristiano nella grazia la pace imperfetta della natura.

In realtà il concetto agostiniano della pace religiosa risponde esattamente al concetto di una reintegrazione dell'uomo nel suo ordine naturale. «Pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia»*:* l'uomo è in pace con Dio in virtù della fede nel Cristo, perché la fede lo fa obbediente all'eterna legge di Dio, «quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat». Ripetiamo qui la definizione di legge eterna, perché essa si trova non soltanto nel luogo già esaminato del *Contra Faustum*, ma nel *De civitate Dei*, e a poca distanza dal passo che stiamo considerando (op. cit. 19, 15). Quando nell'interpretare Agostino si fa della giustizia custodita dall'impero il fondamento di una pace conforme alla natura dell'uomo, non si pone alcun criterio di distinzione fra l'impero e la chiesa. La stessa pace celeste – non che la pace della chiesa militante – appare ad Agostino richiesta dalla natura razionale dell'uomo: (*pax coelestis*) «vere ita pax est, ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit» (op. cit. 19, 17)[30].

Altri sono i luoghi in cui affiora alla mente di Agostino l'idea di una condizione di vita umana, superiore alla natura propria dell'uomo, ma non interessano il nostro argomento. Nel descrivere lo stato di Adamo anteriormente al peccato egli rileva che l'immortalità donatagli da Dio «ei praestabatur de

Dio lo pose creandolo (op. cit., p. 185), gli attribuisce l'idea di un insieme di doni soprannaturali costituenti la grazia in senso proprio (op. cit., pp. 191 sgg.) senz'avvertire l'ambiguità di quest'uso del termine «soprannaturale» ed anzi inconsapevolmente suggerendo, con l'insistervi, l'idea di una condizione umana superiore a quella richiesta dalla natura. In J. Tixeront, *De saint Athanase à saint Augustin (318-430)*, in Tixeront, *Histoire des dogmes* cit., II, Paris 1931^9, p. 464, che formula su Agostino un giudizio molto simile a quello del Gilson, vi è invece aperta contraddizione: mentre infatti da quel giudizio deduce che per Agostino è natura l'intera opera di Dio, crede d'altro lato di potersene servire per combattere l'opinione di chi ritiene normale per l'uomo, nella concezione agostiniana, lo stato primitivo di Adamo. Il quale è in realtà tanto normale e regolare, da essere voluto dalla legge eterna di Dio: per quanto almeno concerne la sua perfezione morale.

[29] Augustini *De civitate Dei* cit., 19, 13 (PL 41, coll. 640-642). Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., pp. 9 sgg.; cfr. E. Bernheim, *Die Zeitanschauungen: die Augustinischen Ideen, Antichrist und Friedensfürst, Regnum und Sacerdotium*, in E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, I, Tübingen 1918, pp. 29 sgg.

[30] Augustini *De civitate Dei* cit., 19, 17 (PL 41, col. 646).

ligno vitae, non de constitutione naturae (...). Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris»[31]. L'idea gli è suggerita dalla considerazione dei limiti a cui la natura *fisica* costringe l'uomo, e non esprime dunque il concetto di una spiritualità o di una moralità limitata dalla costituzione naturale dell'uomo e tale da fondare un'etica civile, distinta da quella religiosa. D'altro lato quelli fra i doni goduti da Adamo, che Agostino può aver considerato soprannaturali – così l'immortalità fisica, come forse la scienza infusa od altri consimili[32] –, non hanno relazione alcuna con la grazia conferita dalla chiesa e dunque col problema cristianesimo-impero.

Più generalmente si può qui osservare che ovunque nei padri della chiesa si presenti una concezione tale da permettere una distinzione fra i valori propri del cristianesimo e la condizione naturale dell'uomo[33], ivi è assente qualunque preoccupazione politica. Il problema dei rapporti con l'impero è sentito e pensato in modo del tutto indipendente da una simile distinzione teologica: solo nel tardo medioevo, come si è accennato sopra a proposito di Tertulliano, lo sviluppo dell'idea di una sfera naturale di vita, autonoma rispetto a quella della grazia, suggerirà di applicare tale idea alla soluzione del problema regno-sacerdozio.

Tuttavia nella patristica è costante il nesso fra il potere politico e l'idea di una limitata giustizia, da imporre là dove non regna la pace del Cristo. Questa è la «région intermédiaire et moyenne», di cui parla l'Arquillière. Non si tratta di un'etica autonoma, rispondente alla funzione dello stato, ma di un adattamento della giustizia naturale ed insieme evangelica alle speciali e mutevoli condizioni dell'umanità corrotta. È l'antico pensiero di Ireneo, che si chiarisce con l'adesione di Origene e della posteriore patristica alla teoria stoica e giuridica della subordinazione del diritto positivo al diritto naturale. Così avviene che Ambrogio, pur non ammettendo altro concetto legittimo di giustizia fuor di quello cristiano, sia ben lungi dall'esigere che gl'istituti discordi da esso, quale a suo giudizio è la proprietà, siano soppressi dall'impero. Ma egli scrive a Valentiniano II: «vos omnipotenti Deo et sacrae fidei militatis»[34]. L'ispirazione all'azione del principe non viene da una morale civile, distinta

[31] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 6, 25, 36 (PL 34, col. 354); cfr. op. cit., 8, 11 (PL 34, col. 382).

[32] Il Tixeront, *De saint Athanase* cit., pp. 464 sgg., per ritrovare in Agostino questa nozione teologica di doni non richiesti dalla natura umana deve appunto riferirsi unicamente alla condizione di Adamo, ed anche qui incontra qualche difficoltà, sì da ammettere che per Agostino «le naturel est l'œuvre de Dieu, le contrenaturel est l'œuvre du péché»: che è un escludere quella regione intermedia del diritto e della morale naturale, di cui parla l'Arquillière.

[33] Alludiamo ad Atanasio e a Basilio (*Dictionnaire de théologie catholique*, I, Paris 1909, col. 2168 [alla voce *Athanase, saint*] e op. cit., VI, Paris 1920, col. 1566 [alla voce *Grâce*]).

[34] Ambrosii *Epistolae* cit., 17, 1 (PL 16, col. 961).

dalla religione, non da una saggezza umana, ma direttamente da Dio e dalla sua legge assoluta. L'autorità imperiale non si confonde con le norme giuridiche, necessariamente imperfette, ch'essa impone a una società peccaminosa[35]. L'immediata derivazione della saggezza politica dalla legge divina è così espressa in Agostino: «conditor (...) legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est; ut secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque discernat»[36].

Di qui nei padri della chiesa la tendenza ad allargare la sfera d'azione del potere politico: a concepirla come virtualmente illimitata, poiché il limite imposto alla legge umana è sempre provvisorio, e superabile col mutare delle circostanze storiche. Così il fine religioso viene inserito nell'ampia nozione greca e romana del bene pubblico, e questa viene assunta nel concetto cristiano del bene: la concezione dell'impero romano cristiano deriva dal confluire della tradizione filosofica e giuridica antica, che assegna allo stato un compito illimitato nell'ordinamento degli uomini per il conseguimento dei loro fini, con l'insegnamento cristiano, che investe l'intera vita dei fedeli, senza eccettuarne il momento politico. Perciò i vescovi unificano il diritto naturale con l'insegnamento evangelico, e celebrano nell'imperatore cristiano il supremo custode dell'unità della fede e della pace religiosa[37]. Né si tratta di espressioni puramente esornative: di fatto l'imperatore combatte l'eresia, convoca i vescovi, promulga le norme conciliari. Coloro stessi che si oppongono al dominio dell'impero sulla chiesa, assegnano al principe un compito non meno religioso che civile. È il caso di Ambrogio, l'ispiratore della costituzione di Graziano, Valentiniano e Teodosio del 379, che ordina: «omnes (...) haereses perpetuo conquiescant»[38].

Affatto gratuita è quindi l'affermazione dell'Arquillière[39], che l'episodio di Callinico – quando Ambrogio si oppone all'ordine rivolto da Teodosio alla comunità cristiana di Callinico di ricostruire la sinagoga ebraica bruciata dai cristiani del luogo – sia un esempio ancor raro, e in contrasto con le idee proprie normalmente dello stesso Ambrogio, di assorbimento della giustizia naturale,

[35] Perciò il Passerin d'Entrèves, *La concezione del diritto in s. Ambrogio* cit., p. 324 evita la terminologia del Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* cit., p. 212, e dello Schilling, *Naturrecht und Staat* cit., pp. 36, 121 e sgg., che parlano di un diritto naturale relativo, conforme alla condizione dell'uomo dopo il peccato.

[36] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *De vera religione liber unus*, 31, 58 (PL 34, col. 148).

[37] Cfr. K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936, pp. 72 e 77.

[38] È la costituzione 5 del *Codex Theodosianus* (CTh., 16.5.5. «De haereticis») che si ritrova parzialmente in Giustiniano (*Corpus Iuris Civilis*, *Codex Iustinianus*, 1.5.2. «De haereticis et manichaeis et samaritis»). B. Biondi, *L'influenza di sant'Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario* cit., p. 370.

[39] Biondi, *L'influenza di sant'Ambrogio* cit., p. 59.

che vuol riparati i danni, nelle esigenze soprannaturali della chiesa. Tutta l'attività svolta dagl'imperatori cristiani nel secolo IV a favore della nuova religione è sollecitata e lodata dai vescovi non certo per la sua eventuale conformità alle esigenze dell'ordine pubblico o di una supposta moralità naturale, ma per la sua conformità ai bisogni della fede. Abbiamo visto che per Ambrogio l'imperatore è soldato del Cristo. Che nelle parole rivolte a Valentiniano sia indicato all'azione dell'impero uno scopo ultraterreno, non può essere dubbio, quando si rammenti l'altro suo ammonimento: «aliter enim salus tuta esse non poterit, nisi unusquisque Deum verum, hoc est Deum Christianorum, a quo cuncta reguntur, veraciter colat». Ciò è detto in occasione della nota contesa di Ambrogio per la statua della Vittoria.

È vero che in questa contesa il Batiffol e l'Arquillière attribuiscono ad Ambrogio una distinzione fra l'aspetto religioso della questione e quello politico[40]. In realtà egli esclude espressamente che si tratti di causa civile: «si civilis causa esset, diversae parti responsio servaretur; causa religionis est, episcopus convenio»[41]. E la competenza ch'egli rivendica, è quella del consigliere, esperto in questioni religiose, come chiaramente appare dall'analogia stabilita da Ambrogio fra la consultazione dei sacerdoti nelle cose di fede e la consultazione dei militari nelle cose di guerra[42]. Spetta dunque all'imperatore di tradurre il parere del vescovo in atto d'imperio, pur trattandosi di causa religiosa. E se il vescovo minaccia di resistergli qualora il suo consiglio non sia seguito, ciò non significa opposizione all'ingerenza del principe in un dominio non suo, ma resistenza a chi esercita il proprio ufficio senza riguardo a Dio: «quando de religione tractatus est, Deum cogita». Ciò risulta anche dal riferimento al defunto Graziano, fratello dell'imperatore, e alle parole che Ambrogio immagina da lui pronunciate: «imperia mea, praesertim de religione divina, omnibus saeculis mansura credebam»[43].

Callinico non è dunque un caso eccezionale di superamento della giustizia naturale in quella religiosa. Né propriamente si può vedere in questo episodio, quando si consideri il pensiero di Ambrogio, un conflitto fra due forme di giustizia. Ciò che l'Arquillière afferma ingiusto – almeno sotto il rispetto del diritto naturale –, tale non può apparire al nostro vescovo, per il quale la sinagoga è luogo di empietà: nessuna nozione di giustizia giustifica un ordine che pone sullo stesso piano coloro che onorano e coloro che offendono Dio.

Per Agostino vale quanto si è detto di Ambrogio. Non solo egli afferma, come si è visto, il fondamento immediato dell'intera legislazione imperiale nella legge

[40] P. Batiffol, *Le Siège apostolique (359-451)*, in P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à saint Léon*, IV, Paris 1924[3], p. 57. Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., pp. 56 sgg.

[41] Ambrosii *Epistolae* cit., 17, 12 (PL 16, col. 964).

[42] Op. cit., 17, 7 (PL 16, col. 962).

[43] Op. cit., 17, 16 (PL 16, col. 965).

eterna di Dio, ma dichiara espressamente che i re, quando sono illuminati dalla verità cristiana, «pro ipsa veritate decernunt: (...) Deo serviunt in quantum reges sunt, si in suo regno bona iubeant, mala prohibeant, non solum quae pertinent ad humanam societatem, verum etiam quae ad divinam religionem»[44]. Sono affermazioni assolutamente precise, che dimostrano presente in Agostino un concetto della funzione imperiale ben più ampio di quello fondato sulle esigenze dell'ordine pubblico. Egli vuol dimostrare la legittimità dell'azione di Onorio contro i Donatisti, e non fa che ripetere e chiarire concetti espressi già alcuni anni prima contro quel Parmeniano che giudicava martiri i Donatisti condannati dal potere civile. Agostino chiedeva allora all'avversario: «an forte de religione fas non est ut dicat imperator, vel quos miserit imperator»[45]? Citando le parole di Paolo sul carattere ministeriale del potere regio, comprendeva nel *bonum* affidato alla spada del principe la fede religiosa[46].

Il Combès ricerca nei rapporti di Agostino coi Donatisti le prove di una lenta evoluzione del suo spirito da una iniziale ripugnanza verso l'intervento imperiale nelle discordie interne della chiesa, fino al suo posteriore frequente ricorso al braccio secolare[47]. In realtà quella ripugnanza, nonostante le posteriori affermazioni dello stesso Agostino al riguardo[48], non sembra così grande quanto il Combès vorrebbe. Si direbbe che in quei primi tempi della lotta antidonatista la riluttanza sia del magistrato romano. «Non ego recusanti voluntati tuae iudicium, sicut dicis, inter episcopos subeundum molestus exhortator aut deprecator imposui»[49]: così Agostino ad Eusebio, timido magistrato[50], in occasione di una controversia col vescovo donatista Proculeiano. Comunque, una evoluzione nella condotta di Agostino verso i Donatisti è indubitabile, e ad essa con tutta probabilità si accompagna un certo sviluppo della sua concezione dei compiti dell'impero di fronte al cristianesimo. Ma ciò conforta la nostra asserzione che i vescovi concepiscono la sfera d'azione dell'impero come virtualmente illimitata, perché condizionata soltanto dalle mutevoli circostanze storiche. Così avviene che Agostino non dubiti mai della

[44] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Contra Cresconium grammaticum partis Donati libri quatuor*, 3, 51, 56 (PL 43, col. 527); cfr. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, in P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à saint Léon*, III, Paris 1929[4], p. 296.

[45] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Contra epistolam Parmeniani libri tres*, 1, 9, 15 (PL 43, col. 44).

[46] Op. cit., 1, 10, 16 (PL 43, col. 45). Inesatto dunque il Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* cit., p. 334.

[47] Combès, *La doctrine politique de saint Augustin* cit., pp. 352 sgg., specialmente p. 375.

[48] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, Wien-Leipzig 1911, ep. 185 «De correctione Donatistarum liber» (CSEL 57/IV, pp. 23 sgg.); cfr. G. Soranzo, *La visione storica che sant'Agostino ebbe del suo tempo*, in *S. Agostino* cit., p. 386.

[49] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Epistolarum classes quatuor*, 35, 1 (PL 33, col. 134).

[50] Tale lo giudica appunto il Combès, *La doctrine politique de saint Augustin* cit., p. 364.

legittimità della proibizione imperiale del culto pagano, e solo invece dopo le prime esperienze del ministero pastorale giunga ad invocare l'intervento diretto dell'impero nelle lotte fra i vescovi: vi giunge quando le condizioni della chiesa africana, aggravandosi, lo esigono.

L'impero non vive più accanto alla società cristiana ma in essa, vive *in ecclesia*, secondo l'espressione che il medioevo userà e che Agostino precorre nella ricordata lettera ad Eusebio: «non deerit Dominus ad tuendam Ecclesiam suam, qui iugo suo in gremio eius toto orbe diffuso omnia terrena regna subiecit»[51]. Iddio ha sottomesso alla propria legge i regni della terra «nel seno della chiesa». È questo il risultato di una tradizione che risale a Giustino. Il quale già additava ai cesari il compito di un impero cristiano: subordinare l'azione politica all'insegnamento evangelico, proteggere la nuova fede, promuovere il rinnovamento spirituale della società. Certo egli non prevedeva la necessità di un intervento imperiale nella chiesa ed anzi confidava che il trionfo del cristianesimo avrebbe resa superflua la coercizione dello stato. Che la conversione religiosa non bastasse a determinare un rinnovamento totale della società, Giustino non sapeva. Ancora Origene poté sognare una società di perfetti, liberi da ogni potere, e Lattanzio, vivendo Costantino, ancora narrava le illusioni dei padri, fidenti nell'efficacia del potere umano[52]. Ma l'esperienza insegnava che il mondo cristiano era contaminato dal peccato. La chiesa era un *corpus permixtum*[53]. Come nella società pagana, così tra i fedeli l'orgoglio e la cupidigia generavano un funesto disordine. Il potere dei re, rimedio estremo alle conseguenze del peccato, aveva un compito da esercitare anche nella comunità religiosa. La lotta contro il male era un compito senza fine, non per il sacerdote soltanto, ma per la spada del principe.

Si può dunque concludere che il nesso persistente nell'impero cristiano fra il concetto di potere politico e l'idea di una giustizia imperfetta, risultante dall'adattamento della legge divina ad una società corrotta, non pregiudica la concezione, ormai dominante anche nel mondo cristiano, di una sfera illimitata d'imperio del principe. Tuttavia quel nesso, ricollegandosi alla secolare opposizione fra cristianesimo e mondo, mantiene in vita la vecchia tendenza a confinare l'impero in un mondo estraneo alla società cristiana: una tendenza evidentemente in contrasto con la concezione dominante, e perciò appunto affiorante nell'episcopato ogni volta che l'idea dell'impero cristiano è com-

[51] Augustini *Epistolae* cit., 35, 3 (PL 33, col. 135).

[52] Lucii Caecilii Firmiani Lactantii *Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem*, 59 (PL 6, col. 1069).

[53] È già un pensiero di Cipriano, citato da Agostino contro i Donatisti; cfr. E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche: Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den Antidonatistischen Schriften Augustins*, Berlin-Leipzig 1932 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 20), p. 103.

promessa nella mente dei vescovi dall'azione di un principe non rispettoso delle loro opinioni teologiche. Così avviene ad esempio che ogni intervento imperiale nelle contese interne della chiesa, se risponde per lo più alle invocazioni di una parte dell'episcopato, che dunque si attiene in tale circostanza al concetto più ampio delle responsabilità del principe, determina nella parte avversa una naturale reazione contro l'interpretazione estensiva dei compiti dell'impero, e così provoca una polemica fra i vescovi intorno alla natura e ai limiti del potere politico.

Ciò avviene già negli anni che immediatamente seguono l'editto di tolleranza. Costantino nel 314 convoca il concilio di Arles su richiesta dei Donatisti. I quali, condannati, invocano la personale decisione del principe. Ma più tardi di fronte all'ostilità di Costante mutano radicalmente attitudine e negano la competenza imperiale nella questione. «Quid est imperatori cum ecclesia?» sarebbe la significativa risposta di Donato ai messi imperiali. Così almeno secondo il posteriore racconto del vescovo di Milevi, Optato, il quale s'indigna della ribellione di Donato e ammonisce che sopra l'imperatore sta soltanto Iddio[54].

Non diversamente in Africa, al tempo di Agostino, i Donatisti ricorrono largamente al potere politico contro i loro avversari; ma quando l'impero li colpisce levano proteste contro l'intervento delle potestà terrene: «soletis nobis obiicere» – dice loro Agostino – «quod vos per potestates terrenas persequamur»[55]. Ritorna in queste proteste la concezione dell'impero come ordinatore di un mondo essenzialmente estraneo alla chiesa.

Il «ne te misceas rebus ecclesiae» del vescovo Osio di Cordova all'imperatore Costanzo rivela la stessa contrapposizione[56]. E il significato di questa appare in tutta chiarezza nel parallelo istituito da Gregorio Nazianzeno e da Giovanni Crisostomo, in armonia con una tradizione già antica[57], di spirito e carne e di chiesa e impero[58]. Questo parallelo, vedremo, ha un significato complesso, ma indica in primo luogo una distinzione netta fra campi d'azione diversi. Alla chiesa è sottomessa l'anima, all'impero il corpo: l'ordinamento imposto dal principe è una pace materiale ed esteriore.

[54] Cfr. E. Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum*, in E. Caspar, *Geschichte des Papsttums: von den Anfängen bis zur höhe der Weltherrschaft*, I, Tübingen 1930, pp. 109 sgg.

[55] Augustini *Epistolae* cit., 51, 3 (PL 33, col. 192).

[56] Secondo la testimonianza di Atanasio. Per questo e altri atteggiamenti analoghi in Ilario di Poitiers e in Lucifero di Cagliari, cfr. G. Soranzo, *I precedenti della cosidetta teoria gelasiana*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 1 (1947), pp. 7 sgg.

[57] Risale al giudaismo (cfr. Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico: il giudaismo* cit., p. 53) e ritorna in Origene (Salvatorelli, *Il pensiero del cristianesimo antico* cit., pp. 346 sgg.).

[58] Gregorii Theologi Nazianzeni *Oratio 17 (Ad cives Nazianzenos)*, 8 (PG 35, col. 975). Ioannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani *Homilia 4 in Oziam* (PG 56, col. 126).

Ambrogio, consigliere influente di principi ed ispiratore della loro legislazione religiosa, non può limitare l'azione imperiale alla tutela dell'ordine pubblico. Tuttavia non solo ricorre, in occasione della controversia per la statua della Vittoria, al concetto della neutralità del principe in materia religiosa – ciò si spiega come espediente provvisorio per separare l'impero dal paganesimo[59] –: ma nella questione della basilica porziana, che Ambrogio non vuol consegnare agli ariani nonostante l'ordine di Valentiniano II, si lascia indurre ad un'affermazione risoluta, destinata a lunga fortuna, che limita gravemente la sfera d'imperio del principe. «Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae». Il principio che le cose divine non sono soggette all'impero – principio ovvio, quando sia riferito alla legge divina e alle verità rivelate – viene interpretato in modo da sottrarre al principe la giurisdizione sui luoghi consacrati a Dio: «publicorum tibi (*imperatori*) moenium ius commissum est, non sacrorum»[60]. E poiché in connessione con questo principio è affermata l'incompetenza del principe nelle questioni religiose[61], sembra mostrarsi anche in Ambrogio la tendenza a confinare l'impero in un compito di ordine pubblico. Ma non bisogna insistere troppo su questa reazione del vescovo all'aperto favore dimostrato dalla corte verso gli ariani. L'incompetenza del sovrano nelle cose di fede può essere interpretata in modo da lasciare intatta la sua funzione di difensore del patrimonio spirituale cristiano[62].

In Agostino invece la tendenza a svilire l'impero è assai più viva e sincera, nonostante l'opposta attitudine ch'egli assume quando combatte gli eretici. Ma questo svilimento diviene assai spesso condanna: perciò il Gerosa da un attento esame del *De civitate Dei* può concludere che Agostino è poco sensibile ai valori politici della romanità[63]. Che se il rilievo del Batiffol[64], che le città divina e terrena sono poste sul piano morale, non propriamente su quello politico, è sostanzialmente esatto, è tuttavia incontestabile la tendenza di

[59] J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain: contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du Quatrième siècle*, Paris 1933, p. 363. Lo stesso concetto ritorna però nella polemica di Ambrogio contro l'intervento di Valentiniano II a favore dell'arianesimo (op. cit., p. 368).

[60] Ambrosii *Epistolae* cit., 20, 19 (PL 16, col. 999); cfr. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* cit., pp. 148 sgg.

[61] Ambrosii *Epistolae* cit., 21, 2 (PL 16, col. 1003).

[62] A ragione il Biondi, *L'influenza di sant'Ambrogio* cit., pp. 340 e 342, giudica assai più importante l'attività legislativa svolta dall'impero in materia di religione per ispirazione di Ambrogio che non i contrasti occasionali fra la corte e il vescovo.

[63] P. Gerosa, *S. Agostino e l'imperialismo romano*, in *Studi agostiniani. Preceduti dall'enciclica del Sommo pontefice Pio Papa XI per il XV centenario della morte di S. Agostino*, Roma 1931 (Miscellanea agostiniana: testi e studi pubblicati a cura dell'ordine eremitano di S. Agostino, 2), p. 988.

[64] Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* cit., p. 336.

Agostino a far coincidere i due piani, a interpretare non solo la storia romana come storia della città terrena, ma lo stato in quanto tale, come organizzazione di essa[65]. D'altra parte, quando si cerchi il pensiero politico di Agostino fuori della *Città di Dio*, nell'epistolario cioè e nelle polemiche contro gli eretici, si ritrova la concezione ambrogiana dell'impero cristiano, con accentuazione anzi della funzione del principe nella chiesa[66]. Non vi è dunque via di mezzo, nel suo pensiero, fra la condanna della società politica e l'attribuzione all'impero di un compito etico-religioso?

In realtà proprio nel *De civitate Dei*, là dove si espongono i fini delle due città, si dimostra efficace la tradizione che stiamo esaminando, di una limitazione del potere politico alla garanzia dell'ordine pubblico. Vi è infatti una pace terrena, conforme al nostro destino mortale, per la conservazione e l'unione della specie umana: per essa Iddio offre all'uomo la luce e l'aria, il cibo e i vestimenti del corpo (op. cit. 19, 13). A questa pace il cristiano non è indifferente, e per essa obbedisce alle leggi della città terrena: non però la ricerca per i vantaggi della vita temporale, ma la riferisce alla pace celeste, ed esige che l'ordinamento terreno non turbi il culto di Dio (op. cit. 19, 17). Qui dunque Agostino non altro chiede allo stato che il rispetto della libertà della chiesa. Egli non pensa al principe cristiano: vuole sottrarre la città di Dio alla legislazione religiosa della città terrena, ispirata agli errori dei filosofi. In questo momento rivive in lui la concezione di Tertulliano, di un mondo pagano retto dai cesari per la conservazione della pace terrena, soprattutto rivive l'idea espressa due secoli innanzi nella lettera a Diogneto[67] di una patria ideale dei cristiani, diversa da quella in cui tuttavia essi dimorano, conformandosi agli esteriori costumi delle genti per il cibo e i vestimenti e le cose necessarie alla vita: una tradizione che risale alla prima a Timoteo: *obsecro* (...) *fieri* (...) *orationes* (...) *pro regibus* (...) *ut quietam et tranquillam vitam agamus* (*1 Tim* 2, 1-2).

Chi volesse ridurre il pensiero di Agostino a formale coerenza, potrebbe supporre ch'egli qui non intenda riferirsi allo stato, considerato nella sua natura, ma all'impero pagano, quale ancora ai suoi tempi poteva rivivere e come di fatto era risorto in Giuliano. In realtà il dualismo di città terrena e celeste non lascia in questo luogo alcun posto ad uno stato capace d'inserirsi nel mondo cristiano: poiché dalla città di Dio è esclusa la forza, il dominio sugli

[65] Il Bernheim, *Die Zeitanschauungen* cit., p. 22, attribuisce tre significati alla *civitas* terrena di Agostino: non quello però di società politica.

[66] Un diligente esame nello Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus* cit., pp. 93 sgg.

[67] Cfr. É. Gilson, *La philosophie au Moyen âge: des origines patristiques à la fin du XIV^{e} siècle*, Paris 1947^{12}, p. 166.

uomini essendo disforme dalla natura dell'uomo[68]. Che del resto, nonostante l'espresso riferimento alle leggi pagane, il pensiero di Agostino sia qui rivolto alla natura propria dello stato, appare ben chiaro a chi confronti questo passo col commento agostiniano alla lettera di Paolo ai Romani, dove ritorna il nesso concettuale posto da Gregorio Nazianzeno e da Giovanni Crisostomo fra corpo umano e potere politico: «cum enim constemus ex anima et corpore, et quamdiu in hac vita temporali sumus, etiam rebus temporalibus ad subsidium degendae huius vitae utamur; oportet nos ex ea parte, quae ad hanc vitam pertinet, subditos esse potestatibus, id est, hominibus res humanas cum aliquo honore administrantibus»[69].

In Agostino si ritrovano dunque ben vive tutte le direzioni fondamentali del pensiero cristiano del suo tempo e dei secoli anteriori: così la condanna di un impero che in sé incarna la cupidigia e l'orgoglio propri del peccato, come la celebrazione del principe giusto che pone la sua potenza a servizio del Cristo[70], come infine la valutazione moderata del potere politico, necessario alla città terrena ed alla chiesa ancor peregrina in questo mondo, quale garanzia di vita materialmente tranquilla. Non si tratta di un sistema politico coerente, come lo Schilling si sforza di rappresentarlo, raccogliendo diligentemente da tutte le opere di Agostino le idee riguardanti lo stato ed accostandole e legandole in modo da lasciare nell'ombra i loro reciproci contrasti. La coerenza sta soltanto nel motivo ispiratore, che è la fede nel trionfo del Cristo sul mondo. E poiché questo trionfo appare ai suoi tempi legato alla concezione di un impero cristia-

[68] Dice a tal proposito Agostino nel *De civitate Dei* cit., 19, 15 (PL 41, col. 643): «inde primi iusti, pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt»; cfr. Gerosa, *S. Agostino e l'imperialismo romano* cit., pp. 1031 sgg. È vero che lo Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus* cit., pp. 46 sgg., respinge l'ovvia interpretazione del passo citato, come contraria al riconoscimento agostiniano della necessità naturale della società umana e dell'autorità pubblica: ivi Agostino si riferirebbe non al potere politico in generale, ma alla *libido dominandi* di chi riduce i sudditi in servitù. Ora, è certo che Agostino oppone al dominio il servizio fraterno e cristiano (Augustini *De civitate Dei* cit., 14, 28 [PL 41, col. 436]). Ma questa è l'autorità dei pastori della chiesa o dei rettori di una società ideale di giusti, non è quella forza pubblica che altrove Agostino pur giudica necessaria: il potere ch'egli vede onorato da Paolo – *non sine causa gladium portat* –, il potere dell'imperatore anche cristiano. Lo Schilling irrigidisce il pensiero agostiniano: «somit unterscheidet Augustinus eine doppelte Art des Herrschers» (op. cit., p. 55). I «re di uomini» invece non rappresentano né una «despotische und tyrannische Anwendung der Gewalt» (op. cit.), e neppure una signoria paterna che ottiene obbedienza *in caritate*.

[69] Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, 72 (PL 35, col. 2083); cfr. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus* cit., p. 59.

[70] Augustini *De civitate Dei* cit., 5, 24 (PL 41, col. 171): «Si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius *famulam* faciunt». È la concezione di Ambrogio, espressa con parole dalle sue non dissimili. Si veda il *De obitu Theodosii*, dove Ambrogio così fa parlare gli Ebrei: «Christus resurrexit, et resurrexisse eum principes agnoverunt (...). Cui regna *famulantur*, cui servit potestas, illum contempsimus, quomodo regibus resistemus?» (Ambrosii Mediolanensis episcopi *De obitu Theodosii oratio*, 49 [PL 16, coll. 1402-1403]).

no, anch'egli ne è dominato più che da ogni altra, pur non rinunziando talvolta ad accogliere dalla tradizione idee diverse e con essa in contrasto.

Così egli contribuisce alla conservazione di queste varie tendenze nel pensiero cristiano. Ciò è manifesto nel papato romano alla fine del V secolo. Dice papa Gelasio, in un passo famoso del suo quarto trattato[71], che il Cristo ha separato il regno dal sacerdozio, «ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur; quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus, et *Deo militans minime se negotiis saecularibus implicaret*». L'ordinamento politico concerne il corso delle cose temporali, il secolo: un mondo legato alla carne. Sono i concetti di Gregorio Nazianzeno, di Giovanni Crisostomo, di Agostino.

Ma tutto ciò significa che all'impero i vescovi non attribuiscono alcuna autonomia spirituale. Per l'imperatore non c'è via di mezzo fra l'assunzione di una responsabilità religiosa e la limitazione del suo ufficio alla protezione degl'interessi materiali. Poiché i padri della chiesa non concepiscono valori spirituali che non si risolvano integralmente nel cristianesimo: la virtù pagana, quando non sia falsa virtù, è semplice prefigurazione della virtù cristiana, e quindi senza significato là dove è presente la chiesa, così come l'esperienza morale e religiosa d'Israele si consuma nella venuta del Cristo.

La tendenza a confinare l'impero cristiano in una funzione di ordine pubblico è di gran lunga più debole dell'opposta tendenza ad estenderne l'azione sull'intera vita etico-religiosa. Tuttavia quel più modesto giudizio sui compiti dell'impero è di grande interesse, perché è connesso con un pensiero essenziale al concetto di potere politico in tutto il cristianesimo antico: è il pensiero già presente in san Paolo, di una potenza fisica, di un materiale dominio del principe.

È vero infatti che il riconoscimento di una sfera d'interessi materiali nella vita umana giustifica la presenza di un potere materialmente forte: ma è altrettanto e più vero l'opposto, che la natura fisica della forza spettante al potere politico impone obblighi al principe ovunque sia necessario l'uso della spada, e quindi anzitutto nella difesa dell'ordine pubblico. Le controversie fra i vescovi intorno all'ampiezza dei compiti dell'impero procedono – oltre che dai contrasti col principe nell'interpretazione delle verità religiose – dal diverso apprezzamento ch'essi fanno dell'efficacia della forza e della legittimità del suo uso. Nessun dubbio per essi che il principe debba condurre la guerra, reprimere la violenza, costringere a quel minimo d'ordine senza cui non c'è

[71] Gelasii papae *Tractatus IV seu Tomus de anathematis vinculo*, in *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilaro usque ad Pelagium II*, ed. A. Thiel, I, Braunsberg 1867, 11, p. 568.

vita civile: questo infatti è il compito della forza. Il dubbio sorge intorno all'ingerenza imperiale nella vita della chiesa, perché essi sentono un contrasto fra l'impiego di mezzi violenti e la mitezza evangelica. Ma la parola del sacerdote appare impotente di fronte alla malizia dell'errore: e allora i vescovi ricorrono alla forza imperiale contro l'ostinazione dei pagani e il dilagare dell'eresia.

In questo concetto di forza sembrano conciliarsi le due principali tendenze del pensiero politico cristiano, poiché esso giustifica insieme il nesso istituito fra il potere politico e la pace necessaria alla città terrena – una pace di cose e di corpi –, e la tutela imperiale del patrimonio spirituale cristiano. Così s'intende come nella mente dei vescovi anche più intransigenti nella difesa della propria autonomia sia ben vivo il pensiero di un compito etico-religioso dei principi. Non che l'analisi di una lettera, poniamo, di Ambrogio a Valentiniano II non scopra la debolezza del suo tessuto logico, l'uso cioè di concetti che, assunti nella formulazione ambrogiana, mal si conciliano fra loro, quali appunto l'esclusione del potere imperiale dalla sfera degl'interessi religiosi e il richiamo ai doveri del principe di fronte alla chiesa. Ma la conciliazione si compie, di là dalle formule che esprimono i diversi concetti, in una logica più elementare, inconsapevole alla mente dello scrittore: nel nesso spontaneo che sorge tra la funzione della forza politica nell'instaurazione dell'ordine pubblico e il bisogno di una difesa materiale dell'unità e della pace della chiesa.

La concezione dell'impero cristiano acquista perciò un significato complesso. L'impero collabora con la chiesa non solo perché presiede a un ordine materiale logicamente anteriore alla vita religiosa e necessario a questa, ma in quanto custodisce con mezzi violenti lo stesso mondo di valori che la chiesa garantisce col magistero religioso e con la vita sacramentale. Questa complessità di significato si rileva anche nelle formule usate dai padri della chiesa per definire il rapporto regno-sacerdozio. Giovanni Crisostomo, nel rivendicare l'indipendenza e la superiorità morale del sacerdozio, dichiara che al re sono affidati i corpi, al sacerdote le anime; il re rimette i debiti pecuniari, il sacerdote i peccati; quegli combatte i barbari, questi combatte i demoni[72]. Abbiamo sopra osservato che ciò implica l'esistenza di due sfere di vita autonome: e l'autonomia non esclude, naturalmente, la coordinazione. Ma il riferimento al corpo e all'anima è suggerito da un pensiero in parte diverso. Aggiunge infatti Giovanni che il re costringe e necessita, il sacerdote esorta e consiglia; il re possiede armi sensibili, il sacerdote armi spirituali. Qui la contrapposizione non è più limitata all'oggetto dei due poteri, ma riferita alla natura dei loro mezzi d'azione. Altro è il compito di provvedere alla vita del corpo, altro è il potere di piegare violentemente il corpo. Questo potere può essere impiegato anche per fini nient'affatto materiali. La collaborazione

[72] Ioannis Chrysostomi *Homilia 4 in Oziam* cit. (PG 56, coll. 126, 127).

dell'impero con la chiesa acquista allora un significato più vasto, corrispondente alla realtà politica e religiosa del secolo IV.

La nozione di forza pubblica è dunque essenziale al concetto di potere politico, proprio del mondo romano cristiano. Tuttavia non lo esaurisce. I vescovi – spesso molto influenti sui principi – non divergono fra loro soltanto nel giudicare l'opportunità d'impiegare la forza dell'impero nella chiesa, ma nel considerare il carattere dell'intervento imperiale. All'estensione cioè dell'ambito d'azione del potere pubblico dal campo civile a quello religioso, si accompagna la tendenza a sviluppare sul piano religioso il compito del principe dalla protezione militare della chiesa alla disciplina di tutta la sua organizzazione, fino ad incorporarla nell'impero: ciò avviene per l'efficacia della vecchia nozione romana dello stato, e della complessa tradizione imperiale dell'*optimus princeps* e *dominus*, fornito non solo dell'*imperium* e della suprema *iurisdictio*, ma di una umana e divina *auctoritas*, ricca di virtù e d'illimitata potenza[73]; ed è in relazione col modo di concepire il potere spirituale. Così siamo ricondotti a considerare il problema del dualismo giuridico proprio del mondo romano-cristiano.

L'incontro della tradizione giuridica dell'episcopato cristiano con l'idea romana della cosa pubblica, in sé comprendente la somma degli interessi materiali e morali della società civile, si ha fin da quando la controversia donatista determina l'intervento di Costantino nei rapporti fra i vescovi[74]. L'iniziativa non è dell'imperatore, e ciò dimostra che l'intervento risponde a un'insufficiente chiarezza e a un'effettiva lacuna dell'ordinamento giuridico della chiesa. Quand'anche si accetti il giudizio più favorevole intorno all'efficacia del primato romano in quel tempo, è innegabile ch'essa non basta ad evitare o a sedare le interne discordie dell'episcopato. Né ancora i concili, di carattere esclusivamente regionale, valgono a dirimere in modo definitivo le contese che interessano tutta la cristianità. Il legame fra i vescovi, sentito come mistica unione nel Cristo, sembra alieno dall'assumere forme giuridiche analoghe a quelle vive da tempo all'interno d'ogni chiesa locale. Si pensi, per il III secolo, a Cipriano. Quanto egli è persuaso di esercitare sui fedeli una potestà che spontaneamente si configura come analoga al magistrato civile, altrettanto rifugge dal concepire in senso giurisdizionale l'ordinamento universale della chiesa. L'episcopato è un'unità indivisa, presente in ogni vescovo: «quam unitatem (*l'unità della chiesa*) tenere firmiter et vindicare debemus maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus; (...) episcopatus unus est, cuius a singulis in

[73] Cfr. Gmelin, *Auctoritas* cit., pp. 65 sgg.

[74] Cfr. G. Roethe, *Zur Geschichte der römischen Synoden im III. und IV. Jahrhundert*, in *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik* cit., p. 53.

solidum pars tenetur». Mistica è l'unità dei vescovi, come quella della chiesa: il riferimento all'istituto romano della solidarietà è suggerito dal proposito di conferire ad ogni vescovo l'autorità dell'intero episcopato[75]. In tutto simile è il pensiero dei vescovi orientali contemporanei a Cipriano[76].

Di qui l'importanza che subito assume nella costituzione della chiesa l'intervento di Costantino. La convocazione dei concili diviene diritto imperiale ed i risultati dei loro lavori acquistano in chiarezza giuridica per la sanzione del principe[77]. Nicea rappresenta la conclusione di questo rapido sviluppo e l'inizio di una grande tradizione ecumenica, legata all'idea dell'impero. Il quale esercita ormai sulla chiesa quella funzione giuridicamente unificatrice, di cui l'episcopato ha bisogno, senza tuttavia sopraffare la tradizione ecclesiastica né assorbirla in quella imperiale. È significativa anzi in proposito la deferenza che Costantino dimostra per l'autorità dei vescovi e il suo aperto riconoscimento dell'autonomia e della morale superiorità del potere sacerdotale rispetto a quello civile. Di fronte all'insistenza dei Donatisti nel ricorrere in appello al suo giudizio contro le decisioni sinodali, egli esprime il proprio stupore per questi spregiatori della legge, che respingono il tribunale divino e ricercano quello imperiale: questo è il loro rispetto per il Redentore? poiché il tribunale dei sacerdoti dev'essere riguardato come quello stesso del Signore[78]. Qui per la prima volta nel mondo cristiano è posto il problema regno-sacerdozio. La trasposizione sul piano istituzionale dell'antica idea di una dualità di poteri, in cielo ed in terra, è cosa compiuta.

Non dunque chiesa ed impero vivono nel secolo IV l'uno di fronte all'altro, rigidamente fedeli alle rispettive tradizioni. Queste reagiscono l'una sull'altra: e tanto più profondamente in quanto principi e vescovi appartengono allo stesso mondo morale, romano e cristiano insieme, e perciò tendono ad un tempo a concepire l'impero nella pienezza della sua antica funzione e ad onorare nell'episcopato la vivente tradizione degli apostoli. Certo le due concezioni, considerate nella loro forma originaria, sono logicamente incompatibili: tuttavia vivono nelle stesse menti e perciò determinano un compromesso spontaneo, non voluto e non consapevolmente pensato e pur reale ed efficace sulla vita ulteriore delle due istituzioni.

L'impero non interviene nella vita della chiesa con quell'assoluta indipendenza e pienezza di potere, che manifesta nell'esercizio di ogni altra sua

[75] Beck, *Römisches Recht* cit., p. 154. Per l'insufficienza giuridica della concezione cristiana della chiesa universale fino al secolo IV, cfr. J. Zeiller, *La conception de l'Église aux quatre premiers siècles*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 29 (1933), 3, pp. 581 sgg.

[76] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, Tübingen 1934, pp. 22 sgg.

[77] Cfr. Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., p. 149.

[78] Op. cit., p. 116.

attività[79]. Lo stesso Costanzo II, che più d'ogni altro principe del secolo IV preannuncia l'assoggettamento bizantino della chiesa al principe, ha tuttavia cura di far condannare Atanasio dai concili di Arles e di Milano e di ottenere da Liberio di Roma e dai vescovi fedeli a Nicea l'adesione alle formule dogmatiche che gli sono gradite[80]. Non bisogna infatti esagerare l'importanza di talune affermazioni imperiose del principe, né interpretare ogni pressione e violenza da lui esercitata sui vescovi come una dichiarazione di volontà, avente significato giuridico. Certo l'esilio inflitto da Costanzo a chi resiste al suo volere è una pena che presuppone l'infrazione di un precetto giuridico: ma questo formalmente non procede dall'arbitrio del principe, quasi fosse unico legittimo interprete della legge divina e della fede cristiana, ma dalla collaborazione imperiale con l'episcopato ecumenico.

Di contro, l'azione personale di Costantino esercita un'efficacia profonda sull'idea che il cristianesimo aveva dell'impero. I vescovi, specie a Nicea, gli testimoniano una reverenza e un'obbedienza, che non sono rivolte soltanto al signore del mondo, ma al principe suscitato da Dio per dare alla chiesa riposo all'esterno e concordia all'interno[81]. Così nasce nei vescovi l'idea dell'impero cristiano, presente nella chiesa ed unito all'episcopato. Né questa unione è pensata soltanto come alleanza fra istituti indipendenti ed estranei per natura l'uno all'altro: per cui la chiesa insegni il rispetto del principe e questi imponga con la forza obbedienza ai decreti ecclesiastici. L'unone è più intima. Nei concili la collaborazione si attua nella elaborazione stessa della norma giuridica[82], e nella disciplina ecclesiastica il principe interviene direttamente con atto d'imperio in caso di necessità[83]. Quando l'intervento imperiale è richiesto o almeno accettato, è difficile dire com'esso sia concepito: nella coscienza del principe e dei vescovi, del magistrato e dei fedeli si attua il più delicato dei compromessi fra due diverse tradizioni. Certo l'idea di un governo puramente episcopale della chiesa è turbata.

A ridarle tutta la sua chiarezza vale la politica malaccorta e violenta di Costanzo II. Mentre i vescovi ariani accentuano il valore della partecipazione imperiale ai concili[84], l'episcopato fedele a Nicea riafferma, con un vigore che la polemica alimenta, l'assoluta autonomia dell'ordinamento ecclesiastico, associandovi l'idea di una legge divina diversa da quella politica: secondo

[79] Cfr. Roethe, *Zur Geschichte der römischen Synoden* cit., p. 56.

[80] P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, in P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à saint Léon*, II, Paris 1929[4], pp. 466 e 482.

[81] Eusebii Caesariensis *De vita beatissimi Imperatoris Constantini libri quattuor*, IV, 48 (PG 20, col. 1199).

[82] Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., pp. 117 e 119.

[83] Batiffol, *La paix constantinienne* cit., pp. 478 e 523.

[84] Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., p. 149.

il pensiero già espresso da Costantino. Nel 343 il concilio di Sardica prega i principi di voler impedire che i giudici, a cui competono soltanto le cose pubbliche, giudichino gli ecclesiastici ed intervengano nella vita delle chiese[85]. Nel 355 i vescovi convocati a Milano chiedono il rispetto dei canoni ecclesiastici e, secondo il racconto di Atanasio, respingono l'intervento del magistrato romano[86]. Liberio, vescovo di Roma, vuole un concilio libero da influenze di conti, di giudici e della corte imperiale, poiché il timore di Dio e la tradizione apostolica bastano a salvare la fede, ed Osio di Cordova, il vescovo già più influente alla corte di Costantino e al concilio di Nicea, risponde alle sollecitazioni di Costanzo II, che vuole la condanna di Atanasio, richiamandosi al *date a Cesare* evangelico per contrapporre il governo della chiesa, affidata ai vescovi, al governo imperiale, estraneo al ministero delle cose sacre[87]. Soprattutto è chiaro il pensiero di Atanasio: le sentenze della chiesa non ricevono autorità alcuna dall'imperatore, né è lecito imporre le proprie opinioni religiose per mezzo di un potere esterno alla chiesa[88].

Di qui si rileva ciò che di antico e di nuovo vi è nel pensiero di Atanasio e di quanti vescovi contrastano l'azione di Costanzo. La nozione di canone ecclesiastico e di autorità episcopale si contrappone al concetto di norma pubblica e di magistrato civile, e tuttavia si ricollega con l'antica opposizione della chiesa, comunità incorporata nel Cristo, al mondo esterno ad essa, retto dal principe terreno: donde il frequente richiamo, di fronte a Costanzo, alle persecuzioni che hanno per secoli devastato la chiesa di Dio. L'idea di una duplice società, religiosa e civile, si rinnova con un significato giuridico ben chiaro, per il ricorso al concetto di un ordinamento ecclesiastico parallelo a quello politico, in quanto formato anch'esso di norme imperative, elaborate e difese da organi appositi, che governano ed emanano sentenze. Se dunque in apparenza la violenza di Costanzo, soffocando ogni opposizione, sembra inaugurare il sistema della chiesa di stato, in realtà la sua azione imprudente esercita un'influenza decisiva nel senso esattamente opposto. Essa risveglia la coscienza dei vescovi che parevano adagiarsi nella protezione imperiale, e rende in essi più vivo il bisogno di un centro della chiesa universale, distinto dal potere politico. Il concilio di Sardica, voluto dall'imperatore Costante per ispirazione dei vescovi avversi alla politica religiosa di Costanzo II, rappresenta un successo notevole del papato, il cui graduale sviluppo ha conosciuto un arresto al tempo di

[85] Batiffol, *La paix constantinienne* cit., p. 432. Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., p. 163.

[86] Athanasii archiepiscopi Alexandrini *Historia Arianorum usque ad annum 357, initio mutila*, 34 (PG 25, coll. 731-734)

[87] Batiffol, *La paix constantinienne* cit., pp. 68 e 497 sgg.

[88] Athanasii *Historia Arianorum* cit., 52 e 66 (PG 25, coll. 755-758 e 771).

Costantino[89]. È vero che la successiva riunione del mondo romano nelle mani di Costanzo costringe al silenzio l'episcopato avverso e piega papa Liberio. Ma non appena cessata la crisi – morto Costanzo II –, i vescovi oppressi reagiscono in concili indipendenti da ogni ingerenza imperiale e il papato riprende con Damaso la sua ascesa.

Con tutto ciò, un ritorno alla separazione dell'episcopato dall'impero, conforme alla tradizione anteriore a Costantino, è impensabile, quando il principe sia cristiano e quindi abbia interesse insieme politico e religioso alla conservazione della pace nella chiesa. Lo scisma romano del 366, dovuto all'elezione di Damaso e di Ursino, provoca l'intervento di Valentiniano I, pur così alieno dall'ingerirsi nelle cose ecclesiastiche. Ursino viene esiliato, e la pace in Roma ristabilita. Come disconoscere la utilità dell'impero per la chiesa e rimaner fermi alle massime enunciate dal concilio di Sardica e da Liberio e da Atanasio di fronte all'odiato Costanzo? Il concilio di Aquileia del 381, dominato dall'autorità di Ambrogio, sollecita da Graziano e dai suoi colleghi un intervento contro gli ursiniani anche più risoluto che in passato. La motivazione non è il mantenimento dell'ordine pubblico, ma la difesa della fede e della chiesa di Roma: «totius orbis Romani caput Romanam ecclesiam atque illam sacrosanctam apostolorum fidem ne turbari sineret, obsecranda fuit clementia vestra, inde enim in omnes (*ecclesias*) venerandae communionis iura dimanant»[90].

Di qui risulta aperta la via da un lato al ritorno di un'intima unione con l'impero mediante l'associazione del principe alla direzione della chiesa, dall'altro lato a una soluzione più prudente del problema regno-sacerdozio, ispirata alla recente esperienza. Persiste infatti verso l'impero una diffidenza che, in grado maggiore o minore, fa i vescovi vigilanti sulla corte e sulla burocrazia imperiale. Ciò si rivela in special modo in Ambrogio. Egli ha cura di conquistare la fiducia dei principi, perché li vuole pronti a collaborare con l'episcopato nella chiesa, fermi nel combattere paganesimo ed eresia. Ma ogni decreto imperiale che gli sembri in contrasto con le esigenze ecclesiastiche, provoca la sua immediata reazione: l'affermazione della propria indipendenza e della superiorità del divino sull'umano. L'impero sembra relegato in una funzione di materiale difesa dell'ordine pubblico e dei decreti episcopali: «imperialis est (...) potestatis, tumultos publicos ac seditiones sacrilegas severius coercere», dirà Leone Magno[91]. Il concetto di potere politico sembra ridursi alla nozione di una forza, rigorosamente subordinata alle esigenze ecclesia-

[89] Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., pp. 123 e 159. Batiffol, *La paix constantinienne* cit., pp. 394 e 438.

[90] Cfr. Batiffol, *Le Siège apostolique* cit., p. 24.

[91] Ph. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, I, Leipzig 1885², p. 69, 494 (272); Leonis Magni Romani pontificis *Epistolae*, 118, 2 (PL 54, col. 1040); cfr. Gmelin, *Auctoritas* cit., p. 145, nota 215.

stiche e ad una legge morale che i sacerdoti custodiscono. Di fronte al diritto pubblico sta un diritto divino e sacerdotale, che ne è del tutto indipendente ed anzi lo condiziona: due giurisdizioni parallele dunque, distinte ed autonome per diversità non tanto di sfera d'imperio – sebbene sia propria del principe la cura degli interessi immediati della vita terrena –, quanto dei mezzi di cui dispongono per il conseguimento di un comune fine di giustizia e di salvezza, mezzi essenzialmente materiali per l'uno e carismatici per l'altro potere.

Questa soluzione del problema regno-sacerdozio risponde alla duplice opposta esperienza del potere politico come oppressore della coscienza religiosa e come strumento di pace nella chiesa e all'esigenza logica di una composizione delle due antiche direzioni politiche del pensiero cristiano, l'una tendente a restringere la sfera d'imperio del principe a un mondo di cose e di corpi, l'altra tendente ad estenderla all'intero mondo morale, retto da una legge assoluta di natura, coincidente con l'insegnamento evangelico. Essa rappresenta la naturale conclusione di un secolo ricco di esperienze, di delusioni, di polemiche, e costituisce un nucleo di pensiero realmente operante nella mente dei vescovi, così in oriente come in occidente. È di Gregorio Nazianzeno la formula energica con cui dichiara ai magistrati imperiali: ἄρχομεν γὰρ καὶ αὐτόι[92]. Certo sarebbe vano cercare nella parola dei vescovi, e sia pur quella di Ambrogio o di Agostino, l'espressione coerente dell'intero pensiero che abbiamo qui esposto: già conosciamo le affermazioni che ne colgono gli aspetti diversi in forme logicamente imperfette. Ma ciò non toglie ch'esso sia per sempre efficace, così nella chiesa latina, come nel mondo di Bisanzio.

Tuttavia questo pensiero è solitamente corretto dall'altra tendenza, che risale all'età di Costantino e si manifesta quando i vescovi ottengono il favore della corte imperiale, ad associare più intimamente il principe alla direzione della chiesa. Mentre il concilio di Sardica del 343, riunito in un momento di grave tensione con la corte imperiale d'oriente, decide in questioni di giurisdizione ecclesiastica con assoluta autonomia, il sinodo romano del 378 prega l'imperatore Graziano, il giovane e pio principe che subisce l'influsso di sant'Ambrogio, di rendere efficace il decreto da lui già emanato – «statuti imperialis non novitatem, sed firmitudinem postulamus»[93] – intorno alla giurisdizione spettante al vescovo di Roma sull'episcopato italiano. E il principe, accedendo alla preghiera del concilio, e in armonia col disegno imperiale di un riordinamento generale della chiesa in senso gerarchico, regola i rapporti giurisdizionali dell'intero episcopato occidentale – anche non italiano – con

[92] Gregorii Nazianzeni *Oratio 17* cit., 8 (PG 35, col. 976).

[93] Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, III, Firenze 1759, col. 625.

Roma[94]. Qualunque sia stata l'efficacia pratica di questo atto imperiale[95], esso rappresenta un evidente segno della persistente insufficienza dell'episcopato a costruire in piena autonomia l'edificio giuridico della chiesa. Si può anche supporre che i vescovi convenuti a Roma nel 378 nel rivolgersi a Graziano siano mossi essenzialmente dal proposito di assicurarsi «par le concours du bras séculier», come dice il Batiffol[96], l'esecuzione delle sentenze pronunciate dai tribunali ecclesiastici. Certo però essi sollecitano ed accettano una legislazione imperiale che non si presenta nella forma di semplice concorso all'esecuzione delle deliberazioni conciliari, ma come imposizione sovrana di un ordinamento alla chiesa.

Similmente in oriente Teodosio non soltanto impone di professare la religione insegnata dall'apostolo Pietro e seguita dai vescovi Damaso di Roma e Pietro di Alessandria – ciò può essere interpretato come difesa esterna dei decreti episcopali –, ma convoca nel 381 quel concilio di Costantinopoli che assicura al vescovo della sede imperiale di oriente una speciale dignità, seconda soltanto a quella del pontefice romano: segno anche questo della tendenza a subordinare l'ordinamento ecclesiastico all'impero[97].

Ciò implica un concetto dell'impero più alto di quello, pur vivo allora nella chiesa, di una semplice forza pubblica, e dunque in maggiore armonia con la tradizione cesarea. L'idea più modesta del potere politico si rivela nei vescovi senza incertezza o contaminazione alcuna, ogni volta che si tratti del magistrato imperiale, della burocrazia dipendente dalla corte cesarea[98]: ma la figura dell'augusto, in cui l'istituto imperiale s'incarna, tende a levarsi sopra ogni altra umana potestà, sì da apparire talvolta ai vescovi stessi come suprema in terra, in senso assoluto. La dignità imperiale non perde col trionfo del cristianesimo quell'aureola divina che da secoli ormai accompagna l'*auctoritas* dell'*optimus princeps*[99]. A ciò contribuisce l'idea cristiana del fondamento divino del potere regio, non in quanto riconoscimento delle istituzioni politiche previste nel piano provvidenziale di Dio – pensiero certo presente pur esso nella tradizione cristiana –, ma in quanto affermazione della divina assistenza a cui deve il principe l'elevazione al trono e le virtù che illuminano la sua azione regale. Pure vi contribuisce il significato universale dell'impero, per cui Valente, Graziano e Valentiniano II sono salutati signori del genere uma-

[94] Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., pp. 206 sgg. e 212 sgg.

[95] Cfr. in proposito Batiffol, *Le Siège apostolique* cit., p. 47, e Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., p. 214.

[96] Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., p. 48.

[97] Importante il rilievo del Batiffol, *Le Siège apostolique* cit., pp. 135 sgg.

[98] Cfr. ad esempio la lettera del sinodo romano del 378 a Graziano (Mansi, *Sacrorum conciliorum* cit., col. 624): si chiede l'esenzione del vescovo di Roma da ogni giurisdizione che non sia quella immediata del principe.

[99] Gmelin, *Auctoritas* cit., pp. 64, 66, 72 e 77 sgg.

no, e Leone I è esaltato dal vescovo di Rodi come auriga del mondo[100]. Così avviene che nello stile ufficiale e nella lingua comune l'imperatore cristiano sia chiamato divino e santo, e nei concili e nelle lettere episcopali e papali sia celebrato l'animo suo sacerdotale, lo zelo che Dio gl'ispira nella protezione della chiesa e nella predicazione del Cristo[101].

Evidentemente il nimbo che circonda la figura del principe è cosa di per sé diversa dall'affermazione di un potere imperiale sulla chiesa, ma pur vale a turbare il concetto dell'impero come forza operante a fianco del sacerdozio e sotto la sua guida morale, e quindi a suggerire una giustificazione diversa da quella ambrogiana della cooperazione della forza pubblica con l'episcopato. L'idea stessa di questa forza ne esce trasfigurata nel pensiero di una potenza incommensurabile coi poteri umani. Anche qui è presente la tradizione cesarea: da tempo l'*optimus princeps*, pensato sul modello di Augusto, è insieme un *dominus* assoluto e incontrastato[102]. E il cristianesimo, se per un verso corregge questa assolutezza con l'idea della responsabilità morale del principe, per altro verso la conferma con l'omaggio reso alla potenza regia quale segno di Dio e strumento della sua ira.

Quando perciò lo scisma o l'eresia o l'imperfezione dell'ordinamento ecclesiastico rendono più sensibili i vescovi al valore dell'intervento del principe, allora l'*auctoritas* del *princeps* e *dominus* riacquista l'antico prestigio e appare provvidenzialmente disposta a disciplinare con saggezza e virtù divinamente ispirate la chiesa militante e il suo episcopato. Con questo animo papa Bonifacio I, eletto a Roma in competizione con altro candidato e infine prevalso dopo gravi torbidi per volontà della corte di Ravenna, si rivolge nel 420 all'autorità imperiale per ottenere la garanzia di una ordinata elezione in caso di nuova vacanza della sede romana[103]: donde un rescritto del principe, consegnato a Ravenna ai legati papali, che fissa alcune norme per le future elezioni. Altra volta si tratta piuttosto di blandizie, suggerite da una duttile diplomazia, come quando Leone Magno riconosce nel principe la presenza dello spirito di Dio, che gli toglie ogni possibilità di errore[104], o dichiara ch'egli attinge la fede e la dottrina più pura dalla pienezza dello Spirito Santo[105]: sono tuttavia parole gravi, che rispondono alla devozione generalmente espressa dall'episcopato del secolo V alla persona e alla dignità imperiale.

[100] Cfr. L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, in L. Bréhier, *Le monde byzantin*, II, Paris 1949 (L'évolution de l'humanité, 32bis), pp. 58 sgg.

[101] Op. cit., pp. 61 sgg. e p. 73. Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 75 sgg.

[102] Cfr. Gmelin, *Auctoritas* cit., pp. 66 e 71 sgg.

[103] Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum* cit., p. 53, 353 (144); cfr. Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., p. 365.

[104] Si tratta dell'imperatore Leone I.

[105] Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum* cit., p. 74, 539 (315) e 542 (318); Leonis Magni *Epistolae* cit., 162 e 165 (PL 54, coll. 1143, 1155); cfr. Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., pp. 551 e 553.

Questo arricchimento dell'idea dell'impero per effetto della tradizione cesarea e della subordinazione dei vescovi al principe attenua il dualismo giuridico di potere pubblico e di potere ecclesiastico. Non importa che il principe non sia un sacerdote: egli è divinamente assistito anche nel supremo governo della chiesa. È un pensiero che acquisterà perfetta chiarezza nel mondo bizantino, ma che già vive, attenuato e commisto con l'idea ambrogiana e agostiniana del principe giusto, nella età di Ambrogio e di Agostino. Dall'uno all'altro pensiero si passa per sfumature insensibili, poiché ai vescovi tutti è comune la persuasione che sia necessaria alla chiesa la tutela imperiale.

Si può concludere che l'idea di una duplice giurisdizione voluta in terra da Dio è propria del mondo cristiano fin dal primo incontro dell'episcopato con l'impero al tempo di Costantino e si mantiene chiarissima nella sua interna distinzione e nel suo significato giuridico quando il rapporto sia fra sacerdote e ufficiale imperiale, mentre tende ad offuscarsi se nella relazione intervenga la persona stessa del principe, nel quale si incarna la tradizione unitaria dell'impero.

Sant'Ambrogio vale come simbolo della difesa più strenua del *ius sacerdotale* di fronte al principe stesso. Egli possiede una forza morale di tale efficacia, da conferire rilievo al significato giuridico del comando episcopale e alla sua indipendenza dall'impero. Nel conflitto con la corte imperiale per la basilica porziana il popolo sostiene il suo vescovo e tumultua, finché Valentiniano II cede. Nella coscienza dei contemporanei l'espressione della volontà episcopale può dunque presentarsi come un comando tale da infirmare l'unità del concetto di potere sovrano.

In questo senso la figura di Ambrogio merita uno speciale rilievo nello sviluppo del rapporto regno-sacerdozio: non perché egli abbia fissato le linee esatte su cui si sarebbero sviluppate le relazioni fra lo stato e la chiesa, distinguendo l'un dominio dall'altro e insieme affermando il primato dello spirituale. È questo un giudizio del Saba, che risponde assai bene anche al pensiero del Batiffol, del Palanque, del Biondi, del Soranzo[106]. In realtà, di eccezionale in Ambrogio c'è l'energia e la fierezza con cui resiste ai decreti imperiali quando contrastano con la sua fede o con la sua pietà, non la nozione di due poteri autonomi e distinti, né la percezione di due sfere d'imperio separate e financo, come vorrebbe il Palanque, di una regione intermedia, formata dalle questioni miste. Quella nozione è comune all'intero mondo cristiano di allora, e questa percezione è altrettanto dubbia in lui quanto negli altri vescovi.

Occorre infatti ricordare che non si distingue allora, come non si distinguerà per secoli, il diritto divino dal diritto sacerdotale, il giudizio sacramen-

[106] A. Saba, *L'opera politica di sant'Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario* cit., p. 569. Biondi, *L'influenza di sant'Ambrogio* cit., p. 367. Soranzo, *La visione storica* cit., p. 12. Batiffol, *Le Siège apostolique* cit., p. 165. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* cit., pp. 402 sgg.

tale dal giudizio ecclesiastico, il foro interno dal foro esterno: non nel senso, proposto nella nota tesi del Sohm, che ogni atto giurisdizionale compiuto dal vescovo sia considerato sacramento divino[107], ma in quanto l'intera potestà sacerdotale – *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, come si dirà un giorno – si confonde nell'esercizio di una giurisdizione ecclesiastica, parallela a quella politica. Quando papa Gelasio nell'istituire il parallelo fra i due poteri che reggono il mondo vuol porre in rilievo l'esistenza di un'autonoma giurisdizione ecclesiastica, ricorda all'imperatore ch'egli sommette il capo ai sacerdoti nelle cose divine: «rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis exspectas inque sumendis coelestibus sacramentis eisque, ut competit, disponendis, subdi te debere cognoscis, religionis ordine, potius quam praesse»[108].

A questo diritto divino e sacerdotale – nel quale i principi della legge di natura, le verità della fede cristiana e le norme disciplinari ecclesiastiche formano un tutto alquanto confuso – è subordinata l'intera legislazione imperiale. Non vi è atto del principe e dei suoi ufficiali che non sia un'applicazione della legge divina, adattata alle condizioni storiche e alla corruzione degli uomini, o una difesa delle consuetudini canoniche o delle decisioni episcopali e conciliari in materia di fede e di disciplina ecclesiastica. Donde la vigilanza che ai vescovi spetta su ogni attività dell'impero. Ma in qual senso si può allora parlare di ordinamenti autonomi e paralleli? Qui interviene l'idea che la chiesa è sfornita di potenza materiale. Dio conferisce la forza esteriore all'impero e ne esclude il sacerdozio: al quale dunque non può competere il diritto di allontanare dal suo ufficio un magistrato colpevole o di deporre un principe nemico della fede o della giustizia. Né il vescovo può incitare alla rivolta violenta. La vittoria di Ambrogio su Valentiniano II è sentita come testimonianza della forza morale del vescovo, che domina l'animo dei fedeli e turba la coscienza del principe, lasciando tuttavia intatta la sua potenza materiale. La subordinazione dell'impero alla chiesa non assume perciò quel carattere giuridico che è proprio dei rapporti tra i fedeli e i loro pastori, nonostante che essa sorga da una identica esigenza morale[109].

[107] R. Sohm, *Der katholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München 1918; cfr. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle: sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes: études, recherches et documents,* Bruges 1948[12] (Museum Lessianum. Section Historique, 10), pp. 523 sgg. Si veda pure F. Brandileone, *Perché Dante colloca in Paradiso il fondatore della scienza del diritto canonico*, in «Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», 6ª serie, 2 (1926), fasc. 3-4, pp. 96 sgg.

[108] Gelasii papae *Epistola 12 ad Anastasium Augustum*, in *Epistolae Romanorum pontificum* cit., 2, p. 351.

[109] Usiamo il termine «giuridico» per indicare un ordinamento *analogo* a quello dello stato: per esprimere cioè l'idea appunto che presiede alla concezione dualistica cristiana – sia un dualismo di poteri o un dualismo di società – dalle sue origini fino ad oggi (si pensi allo spirito informa-

La sfera d'imperio del principe è dunque non giustapposta a quella della chiesa, ma coincidente con essa o, se si vuole, interna ad essa, nel senso che ogni norma custodita o elaborata dal sacerdozio può ispirare una norma politica parallela e subordinata, mentre nessun precetto imperiale è indipendente, per il suo contenuto, dalla legge di Dio e della sua chiesa. Tuttavia è innegabile che l'idea di due giurisdizioni parallele si trova altre volte connessa con quella di due domini separati, posti l'uno accanto all'altro: la *religio* e la *respublica*. Anche qui però niente che sia proprio di Ambrogio o in lui più preciso che in altri. È l'antica idea, già sopra esaminata, di una pace terrena, di una sfera di interessi materiali, anteriore al momento spirituale della vita umana, idea a cui si aggiunge quella più recente, chiaritasi in relazione coi contrasti fra episcopato e impero, di un ordinamento ecclesiastico costruito dal sacerdozio sul fondamento della tradizione apostolica. Mentre il lavoro di adattamento della legge divina alle condizioni mutevoli della vita umana appare affidato, per quanto concerne la garanzia generale dell'ordine pubblico, al potere politico, pur sotto la vigilanza morale dei vescovi, l'adattamento della costituzione divina della chiesa alle necessità dei tempi spetta direttamente al sacerdozio, rimanendo all'impero il compito della sua materiale difesa. Ma i due domini non sono delimitati nettamente. La convocazione imperiale dei concili oltrepassa i limiti di una pura difesa materiale dell'ordinamento ecclesiastico. Non vale per essa la rigida concezione che il Palanque attribuisce ad Ambrogio dello stato come braccio secolare: egli mette sullo stesso piano l'ordine di convocazione, le disposizioni date agli ufficiali imperiali per facilitare lo spostamento dei vescovi e la ratificazione delle decisioni conciliari. In realtà neppure Ambrogio può pensare ad una *cieca* convocazione imperiale dei concili[110]: non

tore dello *ius publicum ecclesiasticum*, che, pur non attribuendo alla giuridicità della chiesa una natura puramente analogica, implica di fatto un riferimento allo stato: cfr. E. Fogliasso, *La tesi fondamentale del "Ius publicum ecclesiasticum"*, in «Salesianum», 8 [1946], 1-2, pp. 67 sgg. e p. 104). Il rapporto fra regno e sacerdozio non è concepito dai vescovi come analogo al rapporto esistente nell'ordinamento imperiale – e similmente in quello ecclesiastico – fra poteri subordinati: donde l'inconcepibilità di una rimozione del magistrato da parte del vescovo e il dovere di rispettare quell'autorità stessa che si condanna. Non è quindi lecito attribuire ad Ambrogio la paternità della teoria del potere indiretto *ratione peccati*, ed occorre molta cautela nel farlo precursore di un Gregorio VII (A. Fliche, *Grégoire VII*, in A. Fliche, *La réforme grégorienne*, II, Louvain 1925 [Spicilegium sacrum lovaniense], pp. 315 sgg.; Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* cit., pp. 208 e 403; Batiffol, *Le Siège apostolique* cit., p. 82). Il germe della teocrazia papale del medioevo sta indubbiamente nell'idea di una superiorità del sacerdozio sul regno: ma all'idea teocratica si perverrà soltanto quando il concetto di potere ecclesiastico si arricchirà della nozione di un dominio e di una illimitata potenza. L'eccesso opposto è rappresentato dall'interpretazione di H.F. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 12), pp. 264 sgg.: che attribuisce al nostro vescovo un'idea puramente carismatica e spirituale del potere ecclesiastico, quasi che una siffatta natura dei mezzi d'azione del sacerdozio escluda il carattere giuridico del comando episcopale.

[110] Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* cit., p. 371: «ce rôle de bras séculier est le seul qui soit assigné à l'État: on ne lui demande qu'une ratification aveugle et docile».

esiste un'autorità ecclesiastica universalmente riconosciuta come sola fornita del diritto di riunire i vescovi dell'orbe cristiano per le risoluzioni di carattere più generale, né Ambrogio contesta che spetti al principe decidere la convocazione. Egli anzi nel 381 suggerisce a Graziano taluni accorgimenti nella stesura del rescritto imperiale relativo al concilio da riunire ad Aquileia[111], ciò che implica la collaborazione intelligente dell'imperatore coi vescovi in un atto di fondamentale importanza per la chiesa: tocca al principe accogliere o respingere le richieste dei singoli vescovi, seguire o no i *consigli* dell'uno e dell'altro.

Ma c'è di più. Anche per un altro verso i due domini, quando pur sono pensati come giustapposti, mancano di limiti esatti. Fin dal 318 Costantino autorizza i cristiani a portare le loro controversie dinanzi al tribunale del vescovo. Sembra che si tratti di una vera e propria giurisdizione, concepita tuttavia come estranea all'ordinamento giudiziario romano: così risulterebbe dall'inappellabilità riconosciuta alle sentenze episcopali e dal fatto che il vescovo non è vincolato dalle norme del diritto romano, ma giudica secondo equità[112]. Certo il vescovo – e di ciò Ambrogio dà testimonianza indubbia[113] – considera l'esercizio di questa giurisdizione come parte del suo ministero pastorale, ed è in ogni caso facile supporre che i fedeli vedano nel vescovo, anche nell'esercizio di queste funzioni, il rappresentante di Dio, non dell'imperatore[114], e nello stato che concorre all'esecuzione delle sue sentenze, una specie di braccio secolare della chiesa[115]. Effettivamente la giurisdizione civile è affidata al vescovo nella misura in cui risponde, meglio che al duro compito del giudice ordinario, all'ufficio morale e religioso del sacerdote: che ha il suo fondamento in Dio, non nell'impero. Ciò tuttavia non toglie che l'*episcopalis audientia* male si incorpori nel ministero del vescovo, donde nel secolo V da un lato la tendenza degli imperatori a inserirla nell'ordinamento giudiziario dello stato[116], e d'altro lato le lagnanze dei vescovi per l'aggravio che deriva al loro lavoro da queste funzioni giudiziarie[117].

Altra complicazione è rappresentata dallo sviluppo dei privilegi giudiziari del clero. La sinodale romana del 378 pone sullo stesso piano il *privilegium fori*

[111] Op. cit., p. 80.

[112] G. Vismara, *"Episcopalis audientia": l'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, Milano 1937 (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore - Scienze giuridiche, serie II, vol. 54), pp. 4, 9, 13 sgg., 21, 31 sgg., 45, 114.

[113] Ambrosii *Epistolae* cit., 82, 9 (PL 16, col. 1278).

[114] Il processo si svolge per lo più dinanzi alle porte della chiesa (Vismara, *"Episcopalis audientia"* cit., p. 107).

[115] Il tribunale episcopale dispone di propri funzionari per l'esecuzione delle pene disciplinari e spirituali e ricorre ai funzionari secolari per le pene temporali (op. cit., p. 112).

[116] Onorio e Teodosio II equiparano il vescovo, in quanto giudice, al prefetto al pretorio (op. cit., pp. 37 e 46).

[117] Op. cit., p. 86.

e la giurisdizione ecclesiastica in materia religiosa e disciplinare[118]. L'esenzione dai tribunali ordinari è rivendicata dal clero come diritto inerente alla funzione sacerdotale. È vero che al giudizio dell'imperatore neppure il papa intende sottrarsi: ma già sappiamo che la figura del principe tende a elevarsi sopra la chiesa e cioè sfugge ai limiti imposti al concetto di potere temporale.

Concludiamo. La distinzione fra temporale e spirituale possiede nel mondo romano-cristiano – e in Ambrogio così come negli altri vescovi – un significato tutt'altro che preciso. Essa implica un duplice diritto, umano e divino, l'uno subordinato all'altro; una duplice giurisdizione, materiale e spirituale, l'una parallela all'altra; un duplice ordinamento esterno, pubblico ed ecclesiastico, l'uno giustapposto all'altro. Queste varie distinzioni non sono precise e, quel che è più grave, non coincidono fra loro, ma si sovrappongono e formano un'idea composita, che appare ora sotto un aspetto, ora sotto un altro: ma che s'impernia sulla contrapposizione della potenza esteriore dell'impero alla virtù carismatica del sacerdozio, custode della parola di Dio, giudice delle anime, depositario delle cose sacre. Di qui il turbamento che nell'equilibrio fra i concetti di spirituale e temporale si determina quando il principe appare circonfuso di una luce divina e di una grandezza spirituale, di cui ha bisogno il sacerdozio per affermarsi autonomo di fronte all'impero; o quando, secoli dopo, il papato romano appare fornito di una *plenitudo potestatis*, di un dominio e di una esteriore potenza, che la tradizione cristiana attribuisce ai re della terra, come fondamento dell'autonomia politica.

Nel secolo V gl'imperatori orientali intervengono in forma sempre più grave nelle controversie religiose. Si hanno allora i primi esempi di decreti imperiali concernenti la fede, emanati dal principe senza consultazione di concili di sorta[119]. In occidente lo sviluppo del papato romano rappresenta l'opposta tendenza a fondare l'unità giuridica della chiesa su un istituto diverso da quello imperiale e più conforme alla tradizione cristiana. Così avviene che appunto di fronte a Zenone papa Felice rivendichi la libertà della chiesa[120], e di lì a poco papa Gelasio ammonisca l'imperatore Anastasio: «duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur»[121].

La concezione bizantina e la teoria gelasiana rappresentano il naturale sviluppo e la precisazione di idee che abbiamo viste ben vive nel secolo IV. Non

[118] Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum* cit., pp. 206 sgg.; Batiffol, *Le Siège apostolique* cit., pp. 39 sgg.

[119] Alludiamo ai decreti di Basilisco del 476 e di Zenone del 482; cfr. Voigt, *Staat und Kirche* cit., p. 53.

[120] Cfr. P. Brezzi, *Gelasio I ed il nuovo orientamento politico della Chiesa di Roma*, in «Nuova rivista storica», 20 (1936), 5, p. 328.

[121] Gelasii papae *Epistola 12* cit., in *Epistolae Romanorum pontificum* cit., pp. 350-351.

senza ragione dunque il Soranzo contesta che in Gelasio sia per la prima volta infirmata l'unità del concetto di potere sovrano[122]. La formula gelasiana è tuttavia meritamente famosa per la chiarezza in essa raggiunta dalla concezione di due poteri universali, indipendenti e coordinati[123]. Questa chiarezza procede

[122] Soranzo, *La visione storica* cit., p. 3. Si noti ad esempio quanto poco sia nuovo il principio rilevato dal Brezzi, *Gelasio I ed il nuovo orientamento politico* cit., p. 331, in una lettera di Gelasio, secondo cui l'imperatore non deve usurpare «alienum ius, et ministerium, quod alteri deputatum est» (Gelasii papae *Epistola 1 ad episcopos Orientales*, in *Epistolae Romanorum pontificum* cit., p. 293). Anche il Caspar esagera la novità del pensiero gelasiano quando crede di scorgervi la teoria dei due poteri *in statu nascendi* (E. Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*, in E. Caspar, *Geschichte des Papsttums: von den Anfängen bis zur höhe der Weltherrschaft*, II, Tübingen 1933, p. 758) o dove afferma, «daß mit der Einführung des Begriffs potestas für das sacerdotium die Tore für die mittelalterliche Ideenentwickelung aufgestossen waren» (op. cit., p. 71). Questo giudizio procede da una interpretazione restrittiva del concetto di *auctoritas*, inteso in un significato quasi soltanto morale, che il Caspar ritiene proprio della tradizione episcopale e papale nei rapporti con l'impero fino alla lettera dello stesso Gelasio ad Anastasio I inclusivamente, mentre vede un progresso nel quarto trattato di Gelasio, che parla di *utraque potestas*: diremo più avanti dell'interpretazione estensiva del concetto di *auctoritas*, suggerita dall'indagine compiuta dallo Gmelin. Il Caspar ben conosce l'uso del termine *potestas* fin dal tempo di Cipriano per indicare il potere sacerdotale di sciogliere e di legare (Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., pp. 66 e 753), ma giudica nuova in Gelasio l'attribuzione di una *potestas* al sacerdozio di fronte allo stato (op. cit., p. 758): senza ricordare ad esempio le parole di un Gregorio Nazianzeno ai magistrati imperiali (Gregorii Nazianzeni *Oratio 17* cit., 8 [PG 35, col. 976]). Particolarmente inaccettabile è il giudizio del Caspar sul pensiero di Agostino, per il quale la chiesa acquisterebbe una *potestas* solo in virtù del suo legame con lo stato cristiano (Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., p. 754). Ciò vale per il potere coattivo materiale, necessario contro i Donatisti, non per una qualunque forma di *potestas* (cfr. per esempio Augustini *Contra epistolam Parmeniani* cit., 1, 10, 16 [PL 43, col. 45], per il concetto di spada spirituale, ormai comune allora per indicare la scomunica). Quando poi il Caspar giudica incompatibile il concetto gelasiano di *potestas* con quello di *ministerium* da Agostino attribuito al sacerdozio, egli dimentica che già san Paolo interpreta come *ministerium* ogni potere terreno e che Agostino questa concezione ministeriale applica espressamente al regno (Augustini *De civitate Dei* cit., 5, 24 [PL 41, coll. 170-171]).

[123] Questa chiarezza è posta in particolare rilievo da R. Cessi, *Lo scisma laurenziano e le origini della dottrina politica della Chiesa di Roma*, in «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», 42 (1919), pp. 41 sgg., il quale però molto insiste sulla novità dei principi espressi da Gelasio. È indubbiamente importante l'espresso riferimento papale ai «sedis apostolicae scita» (Gelasii papae *Epistola 26 ad episcopos Dardaniae*, in *Epistolae Romanorum pontificum* cit., 14, p. 411), ai «sedis apostolicae constituta» (Gelasii papae *Epistola 27 ad episcopos Orientis*, in *Epistolae Romanorum pontificum* cit., 7, p. 429), alle «apostolicae constitutiones» (op. cit.), allo «ius ecclesiasticum» (op. cit., 9, p. 431; e Gelasii papae *Tractatus II De damnatione nominum Petri et Acacii*, in *Epistolae Romanorum pontificum* cit., 8, p. 528): ma egli non fa che riassumere il pensiero della tradizione episcopale degli ultimi due secoli, valendosene per conferire uno speciale rilievo all'autorità della sede romana di fronte all'impero. Il dualismo istituzionale di cui il Cessi parla a p. 228 ne risulta indubbiamente rinvigorito: ma non nasce allora l'idea di una dualità di poteri, indipendenti l'uno dall'altro. Non si può dimenticare sant'Ambrogio per il solo fatto che la sua azione si svolge in una sfera essenzialmente religiosa: Ambrogio pensa l'episcopato come potere giuridicamente perfetto per quanto concerne la *religio*, né d'altro lato papa Gelasio intende legiferare in altro che *religio* non sia. Non vediamo un contenuto politico, "stricto sensu", nella *potestas* di Gelasio, poiché al concetto di questa è estranea la persuasione che al pontefice appartenga il diritto di decidere questioni concernenti l'ordinamento dell'impero: i suoi interni rapporti di potenza e la pubblica amministrazione.

dall'incontro in Gelasio della forte coscienza papale dell'unità giuridica della chiesa con una precisa volontà d'indipendenza dall'impero. In Leone Magno, ad esempio, questa volontà non è pari a quella coscienza, o almeno non si esprime con eguale fermezza, e perciò è vano cercare in lui qualcosa di simile al «duo quippe sunt» di Gelasio. Di contro, un sant'Ambrogio non afferma, là dove rivendica l'indipendente autorità del vescovo di fronte all'impero, l'unità giuridica e gerarchica della chiesa universale attorno a una sede apostolica capace di contrapporsi al capo universale dell'impero.

La formula gelasiana è ben altrimenti ampia e precisa. L'intero mondo terreno – «hic mundus», egli dice, e più oltre, «humanum genus» – è presente al pensiero del papa e nel mondo egli afferma un duplice reggimento, culminante nel potere dell'imperatore e nell'autorità del pontefice romano: «quem cunctis sacerdotibus et Divinitas summa voluit praeeminere et subsequens ecclesiae generalis iugiter pietas celebravit». Principi e pontefici si debbono obbedienza reciproca. Nessun dubbio quindi sulla parità giuridica fra regno e sacerdozio, fondata sulla derivazione immediata di entrambi da Dio: «quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites».

È vero che Gelasio non usa gli stessi termini per indicare i due poteri: per cui avviene agli studiosi di porre l'accento ora sull'attribuzione della *potestas* al solo imperatore, ora sull'esaltazione dell'autorità *sacrata* dei pontefici, ai quali spetta un peso maggiore – *gravius pondus*[124] – che ai principi. L'uno e l'altro rilievo si trovano nel Caspar. Egli si vale dello studio dello Heinze sul concetto romano dell'*auctoritas* per supporre presente nella mente del papa un pensiero non molto dissimile da quello che induceva i Romani fin dal tempo della repubblica a interpretare in senso semigiuridico il prestigio posseduto da persone e collegi moralmente autorevoli[125]. Perciò egli vede nel quarto trattato di Gelasio un superamento del «duo quippe sunt», per il richiamo ivi contenuto alla *potestas* del sacerdozio non meno che del regno[126]. D'altro lato nell'affermazione gelasiana della superiorità del sacerdozio sul regno egli scorge il «Besondere und Wesentliche» della formula, quale germe delle pretese papali al dominio del mondo[127].

[124] Il Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., p. 7, vede presenti nel *pondus* i due concetti di *Last* e di *Gewichtigkeit*: traduzione accettata da Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits*, Berlin 1936, p. 13, e preferibile a quella del Voigt, *Staat und Kirche* cit., p. 101, nota 87, che sembra rifiutare interamente il concetto di *Last*.

[125] R. Heinze, *Auctoritas*, in «Hermes», 60 (1925), pp. 348 sgg.; cfr. Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., pp. 64 sgg. e 753 sgg.

[126] Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., p. 67. La Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 16, segue fedelmente il Caspar.

[127] Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., p. 69. Anche l'Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 71; la Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., pp. 16 sgg.; il Voigt, *Staat und Kirche* cit., p. 101; il Pewesin, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom*

Ma l'ampio studio dello Gmelin sullo sviluppo del concetto di *auctoritas* mostra con quanta ricchezza di contenuto fosse ormai pensata l'autorità del *princeps* e *dominus* negli ultimi secoli dell'impero, e come appunto questo complesso concetto, in sé ormai comprendente anche *imperium* e *potestas*, fosse applicato al vicario di Pietro[128]: non v'è dunque ragione di supporre un progresso dalla lettera ad Anastasio I al quarto trattato. Certo il riferimento dell'«auctoritas sacrata» al pontefice e della «potestas» al principe non è casuale: esso è in armonia col forte rilievo dato dal papa alla superiore responsabilità del sacerdozio rispetto al regno[129]. Che tuttavia non significa sovrapporre giuridicamente un potere all'altro, ma rivendicare al sacerdozio quella forza morale, che sola può fare equilibrio alla potenza del principe: come dire che appunto in quanto *auctoritas* – e «auctoritas sacrata» – il papato può presentarsi come *potestas* giuridicamente parallela all'impero.

Rilievi in parte analoghi esige l'uso nella lettera di termini atti a temperare quanto d'imperioso vi è in una simile concezione del papato. «Sedis illius praesuli consensus est adhibendus», dice il papa della sede romana, e parla di una preminenza del pontefice romano sul sacerdozio. Sono termini che lo Gmelin giudica suggeriti dalla cautela necessaria al papato nel trattare con l'imperatore[130]: ma non è caso che la moderazione si manifesti proprio dove risponde alla natura del comando sacerdotale. È interessante un confronto con Giovanni Crisostomo, che rivendica la superiorità del sacerdozio, a cui toccava in Israele di ungere i re ed ora spetta di ricevere la supplice confessione dei principi, e tuttavia rileva che il sacerdote non costringe, ma esorta, non necessita ma consiglia[131]. Qui sembra offuscarsi la coscienza del carattere giuridico del comando sacerdotale: appunto come nel «consensus» della lettera di Gelasio. Ma ciò avviene proprio quando Giovanni contrappone l'uno all'altro potere per affermare l'indipendenza della giurisdizione sacerdotale[132]: così come Gelasio sembra attenuare il valore imperativo della norma ecclesiastica nel luogo stesso in cui vuol chiarire nella coscienza del principe l'esistenza di un potere indipendente dall'impero. È qui palese la difficoltà di esprimere in termini rigorosamente giuridici la natura di un potere sfornito di forza materialmente coattiva, ma un turbamento effettivo della coscienza giuridica dell'episcopato sarebbe assurdo in simili circostanze. L'uso dei termini di con-

cit., pp. 120 e 127, pongono in rilievo in tal senso l'affermazione gelasiana della superiorità del sacerdozio sul regno.

[128] Gmelin, *Auctoritas* cit., pp. 111 sgg.

[129] Cfr. op. cit., p. 145.

[130] Op. cit., p. 146, nota 219.

[131] Ioannis Chrysostomi *Homilia IV in Oziam* cit. (PG 56, col. 126).

[132] Si veda soprattutto Ioannis Chrysostomi *Homilia V in Oziam*, 1 (PG 56, col. 131), dove il sacerdote assume carattere di giudice in virtù del potere di sciogliere e di legare.

senso e di esortazione esprime la speciale natura del comando sacerdotale, inconfondibile, anche se coercitivo ed efficace, con la durezza della potestà regale: perché fondato sul timore di Dio, non sul terrore della spada.

La formula gelasiana è comunque sufficientemente chiara, perché sia giustificata la sua fortuna fra quanti vorranno due supremi poteri paralleli nella cristianità. Ciò risulta dalla netta affermazione di una dualità nel governo del mondo, dall'energico «subdi te debere cognoscis religionis ordine», seguito da un richiamo al «iudicium» spettante al sacerdote sul principe e contrapposto alla manifestazione della volontà imperiale – «[*cognoscis*] inter haec ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem» – e infine dal «decet affectu eis obedire», nel quale l'*affectu* non turba l'esplicito *obedire*, pur togliendogli ciò che di aspro potrebbe avere.

Altrettanto chiaro è il pensiero gelasiano nel IV trattato[133], dove inoltre si trova un tentativo efficace di giustificare il dualismo giuridico senza che ne sia compromessa l'unità del mondo romano-cristiano: la forza del regno e la virtù del sacerdozio, riunite un giorno nel santo Melchisedech, sono state dal Cristo attribuite a persone diverse perché richiedono competenza diversa e, se unite, sollecitano l'umana superbia. È vero che nel trattato ritornano le formule procedenti dalla tradizione cristiana dei primi secoli, dalla contrapposizione dell'impero, come ordinamento di un mondo avente il suo fine nel tempo, alla società retta dal Cristo per uno scopo ultraterreno: ma il loro valore è necessariamente diverso in un tempo nel quale vescovi e papi esigono dal principe la difesa della cristianità. Le formule che un tempo espressero l'opposizione fra il mondo e la chiesa valgono ora a ricordare l'esistenza di un ordinamento ecclesiastico accanto a quello civile, l'uno e l'altro fondati nel Cristo, che li ha disposti – dice Gelasio – per la salute delle anime.

Con ragione il Bernheim insiste sul significato unitario della visione gelasiana e rileva il suo fondamento agostiniano e più generalmente patristico[134]. Certo è precipua in Gelasio la preoccupazione di distinguere i due poteri, essendo egli in polemica con l'impero, ma è una distinzione nell'unità, interna ad un mondo virtualmente tutto cristiano[135], e l'unità è rappresentata dal regale sacerdozio del Cristo: è il pensiero stesso che indurrà un giorno a parlare di due poteri *in ecclesia* ed *in corpore Christi* per esprimere l'assunzione del regno nell'economia della grazia e la sua trasfigurazione per opera del Redentore. Introduzione al medioevo dunque: e logica conclusione del

[133] Gelasii *Tractatus IV* cit., pp. 567 sgg.

[134] Bernheim, *Die Zeitanschauungen* cit., p. 153.

[135] Inaccettabile è l'interpretazione dell'Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 72 del «mundus hic» di Gelasio: «ce monde tel qu'il lui apparaît, mélangé de peuples catholiques, ariens, païens». Certo è questo il mondo del tempo di Gelasio, ma al suo destino cristiano pensa il papa quando formula la sua dottrina.

pensiero episcopale anteriore. Si pensi al discorso pronunciato da Ambrogio alla morte di Teodosio. Egli loda la madre di Costantino, che volle nel diadema del figlio un chiodo della croce[136]: «Bonus itaque clavus Romani imperii, qui totum regit orbem, ac vestit principum frontem; ut sint praedicatores, qui persecutores esse consueverunt». La conversione dei principi ha rovesciato il valore dell'impero: il Cristo regge ora il mondo di Roma per l'opera loro: «ad imitationem Domini dicatur de imperatore Romano: posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso».

In questo concetto di una distinzione voluta dal Cristo fra poteri operanti nell'unità del mondo cristiano sta il significato essenziale della formula gelasiana e la ragione della sua fortuna, e non, come il Caspar vorrebbe, nell'espressione di un'incipiente pretesa al dominio del mondo[137]. Il medioevo intenderà perfettamente l'insegnamento di Gelasio, al quale tornerà in ogni secolo chiunque, «memor fragilitatis humanae», vorrà opporsi alla preponderanza dell'uno o dell'altro potere: «ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque suffultus»[138].

[136] Ambrosii *De obitu Theodosii oratio* cit., 48 (PL 16, col. 1402).

[137] Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., p. 69. La Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 18, attribuisce a Gelasio la percezione di due forze che si misurano sul piano politico: ma occorre ricordare i termini del conflitto che oppone il nostro papa a Bisanzio, lo scisma acaciano.

[138] Gelasii *Tractatus IV* cit., p. 568.

III. Il concetto d'impero e la persistenza del dualismo giuridico nel mondo bizantino

La testimonianza forse più chiara del vigore raggiunto fin dal secolo IV nell'intero mondo greco-romano dall'idea di un dualismo giuridico voluto da Dio nella cristianità è la sua millenaria persistenza in Bisanzio, dove pur si presentarono le condizioni più favorevoli per un ritorno alla rigida tradizione unitaria del diritto romano: ciò tuttavia non significa disconoscere che l'idea stessa vive in oriente in forma attenuata. Qui si presenta infatti un problema non privo di difficoltà. Chi guardi il predominio costantemente esercitato dall'impero sull'episcopato orientale, è indotto a giudicare vittoriosa l'idea unitaria su ogni diversa tradizione. Chi poi consideri le attestazioni esplicite di fedeltà al dualismo tradizionale, non infrequenti nel mondo bizantino, può giudicare ben vivo l'antico pensiero cristiano ed attribuire al predominio imperiale il carattere di una prevalenza di fatto, quanto incontestabile, altrettanto divergente dalle persuasioni profonde della cristianità orientale[1]. A noi par vero piuttosto che la coesistenza della distinzione fra i due istituti e della opposta tendenza all'unità sia viva così nella realtà pratica come nella coscienza di Bisanzio. Il termine stesso di cesaropapismo, con cui ancora si suole indicare il prevalere della esigenza unitaria, esprime l'esistenza di una profonda dicotomia nell'ordinamento bizantino, che è superata soltanto nella persona del principe. Questo vale sul piano pratico, ma non meno su quello concettuale: poiché la direzione suprema dell'impero e della chiesa per opera del principe risponde, non meno della dicotomia accennata, a un pensiero ben vivo nel mondo orientale e manifesto nell'accettazione universale del culto ufficiale dell'imperatore, che ne viene innalzato sopra ogni altra autorità.

Vale qui ancora quanto si è detto a proposito di Costantino e della sua dinastia: impero e chiesa non stanno di fronte, gelosi dei rispettivi diritti, e pronti a trar profitto dalla debolezza dell'istituzione rivale per invaderne il dominio, ma influiscono l'uno sull'altro spontaneamente, sì da formare un corpo complesso, nel quale il dualismo persiste per la forza di una tradizione nel cui solco si sviluppano le nuove consuetudini. Il Bréhier nella sua recente sinte-

[1] Si veda ad es. C. Baur, *Die Anfänge des byzantinischen Caesaropapismus*, in «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 111 (1931), pp. 99 sgg.; cfr. B. Biondi, *Giustiniano, primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936, p. 8 e nota 9.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3, © 2010 Firenze University Press.

si sulle istituzioni bizantine parla di una profonda confusione in Bisanzio di spirituale e temporale, di cui l'imperatore sarebbe l'espressione vivente[2]. Ciò sembra presupporre l'esistenza di concetti nettamente differenziati, mentre sopra si è visto che la loro distinzione s'impernia essenzialmente sulla contrapposizione fra le nozioni di forza materiale e virtù carismatica. Non è chi non veda quanto questa base sia insufficiente a indicare i limiti delle due giurisdizioni, che sono praticamente suggeriti dalle consuetudini e dalle circostanze storiche.

Ciò avviene anche a Bisanzio. La nozione di una dualità di giurisdizioni permane in essa costante, nel fatto e nel pensiero. La burocrazia imperiale è numerosa e notevolmente differenziata nei suoi vari organi e tuttavia costituisce un tutto ben distinto dalla chiesa. Alla gerarchia palatina, nella quale si dispongono tutti gli ufficiali imperiali delle varie amministrazioni, si contrappone una gerarchia ecclesiastica parallela che fa capo ai patriarchi[3]. Né ciò rappresenta qualcosa di essenzialmente analogo alla distinzione rigorosa già esistente nell'impero pagano fra magistratura e sacerdozio, perché l'ufficio del sacerdote antico ha un significato puramente liturgico, non giurisdizionale[4]: egli non ha cura d'anime né quegli ampi poteri disciplinari, propri del clero bizantino, non meno che di ogni altro clero cristiano di qualunque tempo. Questi compiti sono distinti in oriente da quelli civili con chiarezza talvolta maggiore che in occidente, sul fondamento di usi ben stabiliti, per lo più in armonia con la tradizionale esclusione del potere spirituale da tutto ciò che implica l'uso di una forza non puramente morale e carismatica[5].

La chiesa non è concepita come una parte dell'amministrazione pubblica, distinta dalle altre per semplici ragioni di opportunità pratica, ma come istituzione autonoma, fondata sulla tradizione apostolica. La tesi del Biondi di un Giustiniano rispettoso del papato e della chiesa – tesi così poco persuasiva quando s'intenda come negazione della rude invadenza imperiale nel dominio ecclesiastico, e troppo ovvia quando significhi affermazione dell'ispirazione cristiana della legislazione di Giustiniano – vale come invito a rivedere un giudizio ancora diffuso sul cesaropapismo bizantino, inteso come assorbimento della chiesa nell'amministrazione dello stato. La chiesa viene disciplinata parallelamente alla cosa pubblica, attraverso organi autonomi di fronte agli ufficiali imperiali, in nome di una tradizione diversa da quella politica. Di ciò vi è piena consapevolezza a Bisanzio. È nota la distinzione affermata nel *Corpus iuris* fra cose divine ed umane, fra sacerdozio ed impero[6]. In armonia con essa

[2] Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., p. 439.

[3] Op. cit., p. 496.

[4] Cfr. Batiffol, *La paix constantinienne* cit., pp. 115 sgg.

[5] Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., p. 512.

[6] Cfr. Biondi, *Giustiniano* cit., p. 13.

l'*Epanagoge* di Basilio I, pubblicata verso l'886, e la successiva legislazione di Leone VI e di Costantino VII istituivano un parallelo rigoroso fra l'amministrazione pubblica e l'ecclesiastica, sul fondamento di una distinzione fra spirituale felicità e benessere fisico, che non esclude ma piuttosto esige la concordia fra i poteri istituiti per il conseguimento dell'una e dell'altro[7]. Il concetto ritorna nel discorso pronunciato nel 970 da Giovanni Zimisce alla morte del patriarca Poliuto: egli ammonisce che se unico è l'eterno sovrano del mondo, signore delle cose visibili e delle invisibili, due sono in questa vita terrena i poteri a cui l'artefice sommo affida il governo dell'uomo, il sacerdozio, che ha cura delle anime e delle cose divine, e il regno, che domina i corpi[8].

La distinzione tende a mantenersi anche al sommo delle due gerarchie, sacerdotale e civile. Le leggi della dinastia macedone pongono il patriarca di fronte all'imperatore: stabiliscono i loro compiti rispettivi, escludono l'appello dalle sentenze dell'uno a quelle dell'altro[9]. Il patriarca è la fonte di tutti i giudizi ecclesiastici, che in lui si risolvono e ritornano[10]. L'imperatore deve conservare le proprie forze, ricuperare quelle perdute, acquistarne di nuove con giuste spedizioni e vittorie: e deve usarne per il bene di tutti e in primo luogo per la difesa della fede ortodossa[11]. Il patriarca, immagine vivente del Cristo, deve guidare i fedeli con l'esempio di una vita pia e grave, lontana dal mondo, deve insegnare le verità sacre, interpretare le definizioni dei santi padri e dei sinodi, parlare ai principi senza timore in difesa dei dogmi, giudicare con mitezza le anime e mostrarsi severo agl'indocili[12]. È un pensiero strettamente fedele a quello di Ambrogio. La distinzione di anima e corpo, fondamento di quella giuridica, non implica separazione di fini, ma collaborazione di mezzi diversi per il trionfo della fede: il principe raccoglie le forze necessarie per il conseguimento della vittoria medesima per la quale combatte, con la parola e con l'esempio, il sacerdote.

Tuttavia l'imperatore non rappresenta soltanto il culmine della gerarchia temporale. Egli sta di fronte al patriarca, e pur lo sopravanza non solo in materiale potenza, ma in gloria e grandezza, prese in senso assoluto. Egli è il

[7] Leonis et Constantini Romanorum Imperatorum *Delectus legum compendiarius*, III/8 (PG 113, coll. 463-464); cfr. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., p. 178, e G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1940 (Handbuch der Altertumswissenschaft. 12. Abt., Byzantinisches Handbuch; 1. Teil, 2. Bd.), p. 169.

[8] Leonis Diaconi *Historia*, VI (PG 117, coll. 805-806); cfr. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* cit., pp. 207 sgg.

[9] Leonis et Constantini *Delectus legum* cit. (PG 113, coll. 459-460, 463-464, 489-490).

[10] Op. cit. (PG 113, coll. 489-490); cfr. M. Mitard, *Le pouvoir impérial au temps de Léon VI le Sage*, in *Mélanges Charles Diehl. Études sur l'histoire et sur l'art de Bysance*, I, *Histoire*, Paris 1930, pp. 217 sgg.

[11] Leonis et Constantini *Delectus legum* cit. (PG 113, coll. 460 sgg).

[12] Op. cit. (PG 113, coll. 464 sgg.)

primo nella cristianità, e tutto ciò che lo tocca ne riceve luce ed onore. Il patriarcato di Costantinopoli – dicono le leggi medesime che istituiscono il parallelo accennato – è innalzato sulle altre sedi dalla presenza del potere regio[13]. L'investitura del patriarca è fatta nel palazzo in forme non dissimili da quelle usate per i dignitari laici[14]. Il principe dichiara espressamente che l'eletto è promosso dalla grazia divina e dal potere regio[15]. Né vi è reciprocità per l'investitura dell'imperatore: il quale è creato dall'esercito, dal senato e dal popolo, come appare dalle acclamazioni rituali. È vero che dal 457 l'incoronazione del principe è compiuta dal patriarca. Questa cerimonia religiosa, dapprima accessoria, acquista in seguito un grande rilievo: fin dal 491 è normalmente preceduta da una professione di fede ortodossa da parte del principe, e negli ultimi secoli si arricchisce con l'unzione santificatrice compiuta dal patriarca sul capo dell'imperatore in segno di croce[16]. Si discute intorno al valore giuridico della cerimonia, che non tutti considerano parte integrante dell'elevazione all'impero. Si osserva a tal proposito che il principe porta il titolo imperiale e compie atti di governo anche prima dell'incoronazione[17]. Ma quand'anche si veda in essa uno degli atti costitutivi della creazione dell'imperatore, è indubbio che il patriarca non vi adempie una funzione simile a quella che il principe esercita di fronte al candidato al patriarcato. Altro è una consacrazione religiosa, rispondente alla missione attribuita *da Dio* all'impero, altro è la investitura concessa al patriarca nel palazzo con la dichiarazione esplicita che Dio *e l'imperatore* promuovono l'eletto al suo ufficio ecclesiastico.

Soprattutto significativi sono la liturgia del palazzo imperiale e il culto reso alle immagini del principe[18]. Si può istituire un parallelo con la liturgia della chiesa e il culto dei santi: ciò che è ben diverso da un parallelo fra l'episcopato e l'impero. Il principe non corrisponde più al patriarca, ma ai santi: e fra le icone sacre è posta infatti l'immagine sua[19]. Ha perciò scarsa importanza che non gli sia riconosciuto il carattere sacerdotale. I privilegi di cui egli gode nel santuario[20] procedono dal valore incommensurabile della sua dignità e rappresentano quindi ben altro che l'accoglimento del principe nell'ordine sacerdotale. Il carattere sovrumano riconosciuto alla dignità imperiale assicura al principe la signoria assoluta sul mondo cristiano; e così garantisce

[13] Op. cit.

[14] Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., p. 479.

[15] Constantini Porphirogeniti Imperatoris *De cerimoniis aulae byzantinae libri duo*, II, 14 (PG 112, col. 1044).

[16] Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., pp. 7 sgg., 13 e 610.

[17] O. Treitinger, recensione di P. Charanis, *The crown Modiolus once more, in «Byzantion», XIII (1938), pp. 377-383*, in «Byzantinische Zeitschrift», 39 (1939), p. 200.

[18] Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., pp. 65 sgg. e 71 sgg.

[19] Op. cit., pp. 73 e 87.

[20] Op. cit., p. 15.

visibilmente quell'unità di chiesa e d'impero, che risponde ad un'esigenza costantemente e universalmente sentita dalla cristianità. In occidente tenterà un giorno il papato di riassumere in sé la suprema direzione delle gerarchie sacerdotale e secolare. I nunzi di Alberto d'Austria saluteranno in Bonifacio VIII il signore della terra, a cui è dato illimitato potere, «carens pondere, numero et mensura»[21]. È quanto di più si può dire in occidente, dove la celebrazione della potenza e il gusto della grandezza non possono raggiungere l'intensità di toni propria degli orientali. Ma nell'un caso come nell'altro si compie il massimo sforzo per innalzare sopra i comuni mortali la figura del principe destinato a rappresentare l'unità vivente dei poteri che reggono il mondo: in oriente il capo della gerarchia militare e civile ne esce trasfigurato in un divino signore, lontano dai suoi ufficiali, e in occidente il sommo sacerdote si trasmuta in un potente di natura diversa da ogni altro vescovo.

Così l'imperatore può essere a Bisanzio il moderatore della chiesa e il promulgatore del suo diritto senza fare di essa un ramo fra gli altri nell'amministrazione dello stato[22]. Il Biondi vede nella legislazione ecclesiastica di Giustiniano il semplice riconoscimento dei canoni della chiesa, qualcosa anzi di simile alle raccolte private dell'occidente: «talune questioni di forma erano ignote alla mentalità del tempo»[23]. In realtà Giustiniano ha coscienza di essere qualcosa di più di un compilatore privato di canoni, o di un annunziatore della volontà dei sacerdoti. Egli certo non intende nulla innovare nella tradizione della chiesa, ma soltanto chiarire e precisare in norme legislative ciò che è già vivo nella coscienza cristiana e nelle decisioni conciliari: che è però lo spirito stesso con cui l'episcopato riunito nei concili chiarisce e precisa in nuovi canoni i canoni anteriori. Se l'intervento legislativo di Giustiniano non riduce la chiesa a un settore dell'amministrazione statale, ciò avviene soltanto in quanto la legge del principe, pur disciplinando la società cristiana nell'uno e nell'altro suo aspetto, come società politica e comunità religiosa, non però confonda questa con quella.

L'imperatore esercita nella chiesa molto più di una tutela esteriore e tuttavia non ne turba – così si pensa a Bisanzio – la tradizione apostolica. S'inserisce nella sua costituzione per garantirne la disciplina unitaria e assicurarne l'armonica unione coi poteri terreni. Egli non è un principe come gli altri, né sol-

[21] A. Niemeier, *Untersuchungen über die Beziehungen Albrechts I. zu Bonifaz VIII.*, Berlin 1900, pp. 119 sgg.

[22] Non diremmo tuttavia che la legislazione canonica divenga un'emanazione dell'imperatore, come asserisce C. Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto medioevo*, Roma 1928, I, p. 127, a proposito delle novelle 123 e 137 di Giustiniano. Le norme canoniche sono pensate come emanazione della chiesa, nella cui vita l'imperatore s'inserisce disciplinando i concili, promulgandone le deliberazioni, interpretandone e precisandone la volontà e assicurando la fedeltà dell'episcopato alla tradizione ecclesiastica.

[23] Biondi, *Giustiniano* cit., pp. 99 sgg., specialmente p. 102.

tanto il supremo fra i potenti della terra: Dio lo sceglie a reggere i suoi fedeli[24], così come un tempo suscitava il santo Mosè in Israele[25]; e vuole ch'egli pasca il gregge medesimo affidato un giorno all'apostolo Pietro[26]. Quando alla fine del secolo XIV il principe di Mosca proibisce nelle chiese russe la menzione dell'imperatore, il patriarca di Costantinopoli lo ammonisce: i cristiani non possono avere una chiesa senza l'imperatore; l'apostolo Pietro esorta a temere Iddio e a onorare il re, e non dice i re, affinché s'intenda che nel mondo vi è un solo imperatore, anche se altri cristiani hanno usurpato un tal nome, contro natura e legge; di questi principi non parlano i santi padri né i concili né i canoni sacri, perché l'imperatore è universale e le sue leggi valgono per tutte le genti[27].

Il termine dunque di cesaropapismo, se in noi avvezzi alla tradizione papale desta un pensiero non esattamente rispondente alla realtà bizantina, può tuttavia ancora valere per indicare quell'unione di chiesa ed impero nella persona del principe, che è propria della concezione imperiale di Bisanzio. Il Bréhier respinge il termine come del tutto insufficiente a esprimere quel mutevole compromesso fra il dominio imperiale sull'episcopato e l'autonomia della chiesa, che risulterebbe dalla confusione bizantina di temporale e di spirituale[28]. Ma l'incontro fra le tradizioni giuridiche dell'episcopato e dell'impero si attua costantemente, a Bisanzio, con l'inserimento del principe nella costituzione della chiesa, sì ch'egli appare il centro insostituibile della vita politica e religiosa del suo popolo. Ciò rimane vero, anche se oggi nessuno più ammetta l'immobilità di Bisanzio nel millennio della sua storia ed anzi si accentui la mutevolezza dei vari aspetti della sua civiltà[29]. Quando pur si accettasse l'interpretazione estrema, proposta un giorno dal Jorga, secondo cui l'impero d'oriente sarebbe una vuota forma, persistente nei secoli a indicare contenuti via via diversi[30], si dovrebbe anche in tal caso riconoscere come essenziale a quella forma, e quindi costante nel tempo, la funzione del principe nella chiesa e la sua prevalenza sull'episcopato.

Sarebbe tuttavia inopportuno irrigidire lo schema che abbiamo proposto: distinzione di chiesa e di stato sotto la comune disciplina del principe. Già si è detto che l'imperatore è pur sempre in primo luogo il rappresentante del potere temporale. D'altro lato l'unione dei due poteri nel principe conduce

[24] Cfr. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., p. 6.

[25] Leonis et Constantini *Delectus legum* cit. (PG 113, coll. 489-490).

[26] Op. cit. (PG 113, coll. 455-456).

[27] Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* cit., pp. 397 sgg.

[28] Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., p. 440.

[29] Cfr. F. Cognasso, *Bisanzio. Scritti recenti di storia e letteratura bizantina*, in «Rivista storica italiana», n.s. 42 (1925), 3-4.

[30] N. Iorga, *Formes byzantines et réalités balcaniques: leçons faites à la Sorbonne*, Bucarest-Paris 1922.

qua e là ad attenuare la distinzione fra i due ordinamenti che ne dipendono[31]. Il Vismara troppo nettamente contrappone la confusione che nei regni germanici si farebbe tra ufficio pubblico e dignità ecclesiastica, alla cura con cui nel mondo greco-romano si distinguerebbe l'uno dall'altra[32]. Questa ne sarebbe la ragione: per i popoli germanici la religione era una funzione della vita pubblica, subordinata al potere del capo della nazione[33]. Ma non si può dimenticare che il sacerdozio pagano prima di Costantino era rigidamente disciplinato dal principe, e che a Bisanzio la chiesa è soggetta alla disciplina imperiale.

Che si tratti di teoria eccessiva, si rivela con tutta chiarezza dall'esame dei documenti che dovrebbero provare l'affermazione del Vismara. Egli si riferisce a vari capitolari carolingi e alle leggi longobarde e visigote, da cui risulta la responsabilità di vescovi e conti di fronte al principe per il mantenimento della pace nelle province: che è cosa del tutto conforme alla legislazione giustinianea. Ciò è tanto vero, che uno appunto dei documenti, un editto del re visigoto Ervige, deriva da una famosa novella di Giustiniano e le rimane sostanzialmente fedele[34]. Il re ricorda ai sacerdoti – «quibus pro remediis oppressorum vel pauperum divinitus cura commissa est» – che è loro dovere ammonire i giudici ingiusti a correggere le proprie sentenze, e dispone che il vescovo nel cui territorio sia pronunciato un giudizio iniquo convochi il responsabile e termini la causa insieme con lui: se il giudice non aderisce all'invito e persiste nella propria sentenza, il vescovo provveda da sé a terminare la causa e ne informi il re. Ora, la novella 86 di Giustiniano stabilisce che, quando non si ottenga giustizia in causa civile o criminale, si ricorra al vescovo perché il magistrato sia indotto a fare il proprio dovere (c. 1), e se vi sia qualche ragione di diffidenza verso il preside, la sentenza sia emessa in comune dal preside e dal vescovo (c. 2); quando il magistrato commetta ingiustizia, si ricorra al giudizio del vescovo, e se il preside non si sottomette, s'informi l'imperatore, che, esaminata la sentenza del vescovo e trovatala conforme al diritto, punirà il preside (c. 4), così come saranno puniti secondo le norme canoniche i vescovi che avranno disprezzato la giustizia (c. 6)[35]. La legge di Ervige è dunque più semplice e meno precisa di quella di Giustiniano e ne muta qua e là il tenore, ma non ci sembra affatto più grave, per quanto riguarda l'inserimento dei vescovi

[31] A questo proposito occorre nuovamente ricordare l'investitura conferita dall'imperatore al patriarca in forme simili a quelle usate per gli alti ufficiali dello stato: vi è qui non soltanto l'aperta affermazione dell'autorità imperiale sulla chiesa, ma la tendenza a inserire il patriarca nell'ordinamento palatino. Non più di una tendenza, però: già abbiamo osservato che i vescovi rimangono sostanzialmente estranei alla gerarchia palatina.

[32] Vismara, *"Episcopalis audientia"* cit., pp. 167 sgg.

[33] Op. cit., p. 168, nota 1.

[34] Cfr. Iustiniani Imperatoris *Novellae*, 86; e *Leges Visigothorum*, ed. K. Zeumer, II, 1, 30, in *MGH*, *Leges*, *LL nat. Germ. 1*, p. 77.

[35] Cfr. Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 62 sgg.

nell'ordinamento giudiziario dello stato. Naturalmente nell'uno e nell'altro caso si vede nel vescovo soprattutto il sollecito protettore dei fedeli, che vigila sui magistrati perché non sia offesa la giustizia: e ciò, come afferma proprio il re visigoto, in armonia col ministero pastorale, commessogli «divinitus». Ma è chiaro che il proposito di mantenere la distinzione fra le due gerarchie non riesce in questo caso molto efficace.

Ciò infatti che è grave – considerato l'oggetto del nostro studio – non è propriamente l'attribuzione di una funzione civile alla persona medesima che ricopre un ufficio ecclesiastico, ma l'inserimento del vescovo nell'ordinamento giudiziario dello stato per l'esercizio di una funzione giudicata conforme – come il testo visigoto dice espressamente e come appare ben chiaro anche in quello bizantino – al ministero pastorale. Il caso qui infatti è diverso così dall'*episcopalis audientia* del secolo IV, come da certa attività giudiziaria svolta dal vescovo, come vedremo, nel regno longobardo. Presso i Longobardi, per lo meno nel ducato di Spoleto, il vescovo partecipa ai placiti solenni per speciale delegazione regia o ducale: come ufficiale pubblico, ma per esercitare una funzione che non s'incorpora affatto nel suo ministero. L'*episcopalis audientia* riconosciuta dalle leggi imperiali del secolo IV è invece interpretata, in armonia col precetto paolino, come propria dell'ufficio del vescovo, ma è d'altro lato tenuta distinta – in virtù dell'inappellabilità delle sentenze episcopali, dell'espresso richiamo alla legge cristiana e dell'effettiva subordinazione del giudizio alle norme dell'equità più che al diritto romano – dall'ordinamento statale. La novella di Giustiniano vuole invece che il vescovo vigili perché siano osservate dal preside le leggi imperiali (c. 1), e giudichi col preside secondo il diritto e le leggi (c. 2), né tuttavia considera questa vigilanza e partecipazione alla vita giudiziaria come propriamente estranea al normale ufficio del vescovo: ché anzi intende precisare e chiarire il modo di attuazione di un compito di protezione dei deboli, indubbiamente conforme al ministero pastorale e alla sua tradizione[36], tanto che al vescovo inadempiente sono minacciate le pene previste dai canoni (c. 6)[37].

[36] Cfr. S. Mochi Onory, *Sulla vigilanza esercitata dai Vescovi nella pubblica amministrazione cittadina anteriormente alla caduta dell'Impero d'Occidente*, in *Studi in memoria del prof. Pietro Rossi*, a cura del Circolo giuridico della R. Università di Siena, Siena 1932, pp. 229 sgg.

[37] Il Vismara, *"Episcopalis audientia"* cit., p. 138, vede in questo riferimento ai canoni il proposito di tener distinti i vescovi dai funzionari pubblici. Qui noi saremmo tentati di dire piuttosto: dagli altri funzionari pubblici. Non intendiamo tuttavia disconoscere che il riferimento ai canoni, oltre che implicare la conformità della funzione all'ufficio pastorale, suggerisca l'idea di un ordinamento autonomo dell'episcopato rispetto agli ufficiali pubblici: come dire che in una disposizione sostanzialmente infedele all'idea di un dualismo giuridico – in quanto sottopone l'esercizio episcopale della vigilanza sui magistrati ad una serie di norme tali da fare del vescovo stesso un magistrato – l'idea medesima si ripresenta nel momento in cui si minacciano sanzioni agli inadempienti. Ciò significa che riesce impossibile alla mente dell'imperatore assumere con chiara coscienza l'ufficio episcopale, in quanto tale, sotto il concetto di ufficio pubblico. Quest'assunzione

Del resto ciò è in armonia con le modificazioni portate da Giustiniano all'*episcopalis audientia:* che perde la sua inappellabilità[38]. Lo stesso Vismara ammette che in questo caso il vescovo tende ad assumere la figura di ufficiale pubblico, ma suppone che il mutamento proceda dal proposito di Giustiniano di togliere importanza a un istituto ormai in decadenza, sia per lo sviluppo della vigilanza dei vescovi sui magistrati secolari – attività che renderebbe superflua la giurisdizione episcopale concorrente –, sia per la corruzione penetrata in una parte del clero, che farebbe più prudente il legislatore nella questione degli appelli[39]. A noi sembra che, qualunque sia la particolare ragione che muove Giustiniano a prevedere l'appello dalle sentenze episcopali al magistrato secolare «secundum legum ordinem»[40], la disposizione concluda, insieme con le prescrizioni già considerate intorno alla vigilanza dei vescovi sui magistrati, un movimento che appunto il Vismara scorge sin dal V secolo nell'impero, la tendenza a inquadrare la giurisdizione episcopale nell'ordinamento giudiziario romano[41], e quindi determini un effettivo turbamento nella distinzione concettuale fra i due poteri, perché l'*episcopalis audientia*, non meno che l'attività di vigilanza, appare tradizionalmente connessa con l'idea di ministero pastorale.

Importante è inoltre l'azione locale svolta dai vescovi come protettori delle popolazioni cittadine. Fin dal secolo V, e più ampiamente nel VI, il vescovo partecipa alla direzione della vita pubblica della città, provvede all'annona e agli ospizi, procura il miglioramento delle opere di utilità generale e della difesa militare. La somma di queste responsabilità materiali suggerisce la creazione del *defensor ecclesiae*, ufficiale laico del vescovo, preposto ai *saecularia negotia* e ai *litigiorum officia*[42]. Così il dualismo di funzione temporale e spirituale risorge all'interno delle attribuzioni episcopali, senza tuttavia conferire al vescovo una duplice distinta figura di dignitario ecclesiastico e di ufficiale pubblico: poiché egli compie o delega queste sue funzioni secolari, d'indubbio carattere pubblico, in quanto *episcopus civitatis*, e tende a giustificarle sulla base dei testi sacri[43].

Che tutto ciò possa alterare nella coscienza dei contemporanei il concetto del potere episcopale come ufficio spirituale distinto dai poteri mondani, è manifesto nella parola stessa di Gregorio Magno. In un luogo dei *Moralia* egli

è, diremmo, virtuale e inconsapevole: è un'idea allo stato nascente, che la coscienza del principe rifiuterebbe se le si presentasse nella sua totale chiarezza. E ciò vale sostanzialmente anche per i regni germanici, come meglio vedremo in seguito.

[38] Op. cit., p. 142.

[39] Op. cit., pp. 142 sgg. e pp. 166 sgg.

[40] Op. cit., p. 140.

[41] Op. cit., p. 37.

[42] S. Mochi Onory, *Vescovi e città, sec. IV-VI*, Bologna 1933, pp. 182 sgg., e specialmente p. 194.

[43] Op. cit., pp. XXVII e 285.

ammonisce a rispettare quei prelati che mostrano durezza di animo ed amore delle cose terrene, perché il loro ufficio esige esperienza del mondo. Iddio stesso talora con mirabile provvidenza, «ut tenerae spiritalium mentes a terrena cura disiunctae sint, onus regiminis duris ac laboriosis cordibus iniungit, ut tanto illae ab hoc mundo securius lateant, quanto haec in terrenis sollicitudinibus libenter elaborant»[44]. Il concetto è davvero singolare, perché trasporta la tradizionale contrapposizione di temporale e spirituale dal rapporto fra regno e sacerdozio a quello fra chierico o monaco e prelato. Ben s'intende che non bisogna vedere in quelle parole un principio dottrinale: Gregorio è qui preoccupato di inculcare l'obbedienza alle autorità ecclesiastiche.

Altre volte esprime un pensiero affatto opposto, ammonendo che tocca ai laici e non ai chierici dedicarsi alle cose del secolo[45]. Ma è pur sempre significativo che per giustificare l'obbedienza ai cattivi pastori gli si offra spontanea l'idea di una connessione fra le cure mondane e l'ufficio ecclesiastico: una connessione evidentemente suggerita dalla generale esperienza del tempo, così nel mondo romano come in quello germanico, e dalla sua personale esperienza. Ne riesce turbato il concetto antico dell'autorità pastorale in ciò che esso ha di essenziale, nella sua natura morale e carismatica. Certo già i padri del secolo IV, quando combattono il donatismo, attenuano l'esigenza dell'integrità personale del sacerdote[46]. «Iam liquido apparet ex invocatione nominis dei» – dice Optato di Milevi – «posse aliquid sanctificari, etiam si peccator invocet deum»[47]. Ma ciò è cosa diversa dall'affermazione di Gregorio: il quale non soltanto chiede tolleranza per il cattivo pastore, ma giustifica la sua mondanità mediante un legame concettuale fra questa e la natura dell'ufficio. Il prelato opera nel mondo non con le armi spirituali soltanto – col sacramento e con la predicazione – ma con le passioni del mondo[48]. Il suo ufficio viene inconsape-

44 Gregorii Magni Romani pontificis *Moralium libri*, 25, 38 (PL 76, col. 346).

45 Nell'*Epistola* I, 39a (Gregorii I papae *Registrum epistolarum*, edd. P. Ewald, L.M. Hartmann, in *MGH Epistolae*, *Epp. 1*, I, 39a, p. 53): cfr. Vismara, *"Episcopalis audientia"* cit., p. 155) Gregorio afferma che i vescovi non devono occuparsi di cause secolari «nisi in quantum necessitas defendendorum pauperum cogit». La limitazione non dev'essere però sottovalutata. Si cfr. la *Regula pastoralis*, che è tutta un ammonimento contro i «praepositi carnales», e tuttavia esprime, sotto forma d'interpretazione simbolica della tonsura clericale, il pensiero di un duplice compito, materiale e spirituale, del presule (Gregorii Magni Romani pontificis *Regulae pastoralis liber*, II, VII, conclus. [PL 77, col. 42]).

46 Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche* cit., p. 152.

47 Optati Milevitani *Libri VII*, ed. C. Ziwsa, VI, 3, in *CSEL* 26, Praha-Wien-Leipzig 1893, p. 149.

48 Il concetto che il presule debba possedere talora ciò che è proprio del signore terreno, appare anche altrove e in forma non meno interessante. Dice l'autore delle *Expositiones in primum regum* (Gregorii Magni Romani pontificis *In librum primum Regum, qui et Samuelis dicitur, variarum expositionum libri sex*, IV, III, 2 [PL 79, col. 233]) – opera la cui attribuzione a Gregorio è contestata – che per una sua occulta giustizia Dio permette ai *pastores reprobi* di ascendere al governo della chiesa: e applicando loro quel che il testo sacro dice di Saul – «ab humero et sursum eminebat super omnem populum» – spiega: «qui carnalium mores vivendo sequitur, valde

volmente assimilato a quello del signore terreno, che rimedia alla violenza con la violenza, all'inganno con l'inganno: che opera a servizio del bene, ma con mezzi preclusi al sacerdote dalla tradizione patristica più antica.

Ma è bene subito avvertire che l'assunzione di vasti compiti temporali da parte dei vescovi dell'impero è un fenomeno veramente intenso là dove guerre e irruzioni di barbari sconvolgono l'ordinamento pubblico, come nell'Italia occupata dai Bizantini durante la guerra greco-gotica e nelle regioni minacciate per due secoli dai Longobardi[49], e che il parziale inserimento della giurisdizione episcopale negli ordini giudiziari dell'impero, con cui sembra concludersi al tempo di Giustiniano un movimento già in atto da oltre un secolo, non si cristallizza in una situazione atta a favorire un oscuramento grave della coscienza di una eterogeneità fra ufficio ecclesiastico e funzione temporale. L'impronta militare conferita dagli Eraclidi all'amministrazione pubblica e l'incapacità stessa del clero di sostenere il peso delle responsabilità affidategli da Giustiniano devono aver contribuito a impedire l'inserimento profondo dei vescovi nell'ordinamento dello stato, fino a che le riforme degl'imperatori macedoni, pur senz'abrogare la legislazione giustinianea[50], consacrano nuovamente con speciale chiarezza la divisione fra le due gerarchie. Vi è anzi chi vede un'evoluzione profonda nei rapporti fra chiesa e stato dopo l'età di Giustiniano, rappresentandola però come una progressiva attenuazione del cesaropapismo: che è tesi alquanto diversa.

Sostiene infatti l'Ostrogorsky che fino al secolo VII la chiesa è subordinata in oriente allo stato per effetto della prevalenza della coscienza politica romana sull'idea cristiana, e che successivamente si ha una graduale ascesa del potere ecclesiastico di fronte all'impero in relazione con le idee diffuse da Massimo il Confessore, il monaco che alla vigilia dell'invasione araba guida l'opposizione africana contro il monotelismo di Costante II, da Giovanni Damasceno, il grande teologo vissuto alla corte araba di Damasco e nei conventi di Gerusalemme, avverso all'iconoclastia bizantina e agli editti dei principi in materia religiosa, e dai monaci studiti, che combattono con la massima intransigenza l'iconoclastia e in genere ogni infrazione dei canoni, respingendo la tendenza a riconoscere come prevalente la volontà del principe sulle consuetudini ecclesiastiche, e formulando anzi un'opposizione di principio contro

nititur, ut ea agat, quae agere alter non valeat. Carnalis etenim rector ab humero, et sursum universo populo eminet; cum in exterioribus fortis est sine comparatione». Dio dunque conferisce al pastore della chiesa quella esteriore potenza che l'esercizio del suo ufficio richiede.

[49] Qualcosa di analogo avviene in Egitto prima dell'invasione araba. Il patriarca di Alessandria possiede una flotta commerciale e mantiene migliaia di poveri; cfr. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., p. 450.

[50] Nei Basilici si ritrova anzi la novella 86 di Giustiniano: cfr. Vismara, *"Episcopalis audientia"* cit., p. 147.

l'ingerenza dei laici nella chiesa[51]. L'idea della divisione dei due poteri sarebbe ufficialmente prevalsa nell'*Epanagoge* di Basilio I e avrebbe esercitato posteriormente una sempre maggiore efficacia nella storia di Bisanzio, attribuendo al principe una semplice tutela sulla chiesa, nella quale la direzione effettiva sarebbe toccata al patriarca di Costantinopoli e ai sinodi[52]. La tesi è criticata dal Döllinger, che esclude la legittimità di una simile bipartizione ed evoluzione della storia bizantina e spiega la varia condotta dei principi di fronte alla chiesa come effetto delle loro qualità personali, non di forze generali, interne allo sviluppo storico[53]. Noi diremmo piuttosto che tendenze generali esistono ed operano nella storia di Bisanzio, e sono, riguardo ai rapporti impero-chiesa, quelle opposte ma non escludentisi di una distinzione di poteri e di una loro unificazione nella persona del principe. Ma esse non permettono la sistematica divisione in grandi periodi, rappresentanti il trionfo dell'una o dell'altra tendenza, poiché coesistono e si compongono in una formula sempre operante, senza gravi deviazioni, pur nella sua fluidità. Fa eccezione forse soltanto Michele Cerulario, l'ambizioso patriarca che voleva piena eguaglianza con papa Leone IX e che ottenne da Isacco Comneno l'amministrazione di Santa Sofia, fin allora privilegio dell'imperatore, in ossequio al principio della divisione dello spirituale dal temporale[54]. È noto che in lotta poi con Isacco egli pretese portare insegne imperiali – i calzari di porpora – per significare il proprio sovrano potere sulla chiesa di fronte all'impero. L'episodio è di chiaro significato, ma rimane un fatto sostanzialmente isolato nella storia bizantina. Altri patriarchi acquistano in corte una grande potenza, o si levano contro l'eterodossia o i cattivi costumi del principe: non però contestano l'autorità dell'imperatore ortodosso sulla chiesa, né pretendono una potestà a lui pari[55].

Quanto poi all'importanza che l'Ostrogorsky conferisce a Massimo il Confessore, a Giovanni di Damasco e a Teodoro Studita, essa è indubbia, ma non in quanto questi esprimano qualcosa di nuovo nel pensiero bizantino, o preannuncino un mutamento di direzione nei rapporti del principe con la chiesa, ma perché attestano e mantengono in vita una tendenza costante, che risale proprio all'impero romano cristiano, di fronte al quale si era formata nell'episcopato la coscienza di un dualismo giuridico, non senza influenza sui

[51] Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* cit., pp. 74 sgg., 109, 122, 129.

[52] Op. cit., p. 173.

[53] Cfr. F. Döllinger, recensione di G. Ostrogorsky, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz (russ. Mit deutscher Zusammenfassung), in «Seminarium Kondakovianum», 4 (1931), pp. 121-134*, in «Byzantinische Zeitschrift», 31 (1931), p. 450.

[54] L. Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, in L. Bréhier, *Le monde byzantin*, I, Paris 1947 (L'évolution de l'humanité, 32), pp. 262 sgg.; Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* cit., pp. 239 sgg.

[55] Nicola il Mistico, ad es., nel 913 è padrone dell'impero, ma in quanto membro del consiglio di reggenza, non come patriarca. Per la sua attività politica si veda J. Gay, *Le patriarche Nicolas le Mystique*, in *Mélanges Charles Diehl* cit., pp. 91 sgg.

prìncipi. Occorre tenere nel debito conto – oltre che le dottrine del monaco Massimo e degli Studiti e le enunciazioni dell'*Epanagoge* – la resistenza anteriormente opposta in Africa e a Roma all'invadenza imperiale nelle questioni di fede e il riconoscimento costante alla corte cesarea, fino al secolo XI, del primato romano.

I concetti ambrogiani e gelasiani tornano infatti nel secolo VI – oltre che in papa Simmaco[56] – nell'opposizione africana all'impero in occasione della controversia dei tre capitoli[57]. In Facondo di Hermione, portavoce presso la corte bizantina dell'opposizione occidentale all'editto di Giustiniano, il richiamo ad Ambrogio è esplicito: «si nunc Deus alium Ambrosium suscitaret (...)»[58]. Ritorna l'idea ambrogiana dell'imperatore figlio della chiesa, insieme col richiamo gelasiano al regale sacerdozio di Melchisedech e del Cristo e alla posteriore distinzione del sacerdozio dal regno[59]. Manca naturalmente il riferimento al primato romano e quindi perde in chiarezza la contrapposizione di regno e sacerdozio come poteri paralleli: la formula gelasiana viene piegata ad esprimere un pensiero più conforme alla tradizione episcopale anteriore a Gelasio. È comunque notevole che anche per Facondo l'impero sia precipuamente una potenza materiale. Compito del principe è di debellare i popoli nemici, di sedare le ribellioni violente, di punire chi turbi la tranquillità pubblica.

È vero che Giustiniano vince l'opposizione africana, così come supera i violenti contrasti che la sua politica religiosa suscita a Roma. Ma non meno imperiosa è la condotta di Basilio I di fronte ai suoi patriarchi e alla stessa sede romana. Appena salito al trono, egli esilia Fozio, che ha provocato lo scisma con l'occidente, e richiama il patriarca Ignazio[60]. Vuole l'unione con Roma, ma nel concilio di Costantinopoli dell'869 impone contro i legati papali che sia riaperto il processo di Fozio nonostante l'avvenuta condanna romana[61]. Soltanto le mutate condizioni politiche permettono al papato di sfuggire al predominio che Basilio esercita sui suoi vescovi.

D'altro lato merita particolare rilievo il riconoscimento imperiale del primato romano. Appunto l'Ostrogorsky rileva che gl'imperatori bizantini furono per secoli il più valido sostegno dell'universalismo imperiale[62]. Ma questa volontà di concordia con Roma significa pure coscienza di una distinzione di compiti fra poteri pubblici e autorità religiosa. Non che si voglia qui attribuire

[56] Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., pp. 19 sgg.; Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., pp. 88 sgg.

[57] Pewesin, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom* cit.

[58] Op. cit., p. 121.

[59] Op. cit., pp. 104, 113 e 120.

[60] Bréhier, *Vie et mort de Byzance* cit., p. 121.

[61] Op. cit., p. 124. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* cit., p. 164.

[62] Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* cit., p. 235.

alla corte cesarea anteriormente allo scisma il proposito di porre in atto la teoria gelasiana. Le massime gelasiane compaiono nel *Corpus iuris*, ma non senz'attenuazione e adattamento al cesarismo di Giustiniano. In ogni caso è troppo noto l'intervento di Giustiniano nelle questioni più intimamente e puramente ecclesiastiche, in qualità di sovrano dell'intera cristianità e di moderatore supremo della chiesa. Ma il riconoscimento del papato implica così in Giustiniano come in Basilio I il rispetto della tradizione apostolica e della costituzione della chiesa, la coscienza di una dualità di ordinamenti, che l'autorità suprema del principe ha il compito non di sopraffare, ma di tutelare e di tradurre in armonica collaborazione.

Non dunque è lecito opporre il dominio di Giustiniano sulla chiesa, ricondotto alla persistenza della tradizione romana, ad un posteriore riconoscimento imperiale dell'indipendenza del potere spirituale[63]. L'impero bizantino, quanto al problema regno-sacerdozio, è sostanzialmente un erede fedele dell'impero romano cristiano: del suo compromesso fra tradizione unitaria e autonomia della chiesa. Atanasio e Ambrogio, Gelasio e Facondo, Giovanni Damasceno e Studiti di secolo in secolo ammoniscono i cesari al rispetto di questa autonomia: così l'idea dualistica non si spegne e sempre impone il compromesso accennato. E se un divario si voglia riconoscere nel concetto di potere episcopale fra l'età di Giustiniano, indubbiamente legata con speciale intensità alla tradizione romana, e la posteriore storia di Bisanzio, si dovrà considerare non tanto il rapporto dell'episcopato col principe, che sempre è di soggezione, nonostante certa maggiore influenza occasionalmente esercitata dal patriarca, quanto il tentativo compiuto nel secolo VI, e da noi sopra esaminato, di introdurre più profondamente i vescovi, secondo una tendenza che risale ad Onorio e a Teodosio II, nell'ordinamento pubblico.

In ogni caso occorre evitare le interpretazioni rigide ed estreme. Oggi non è più possibile rappresentare l'imperatore bizantino come una specie di califfo cristiano[64], ma neppure è lecito seguire il Treitinger quando alla confusione papale dei due poteri nelle cerimonie romane per l'incoronazione imperiale contrappone la «deutlicher Scheidung von Staatlichem und Kirchlichem» delle cerimonie bizantine[65], né l'Ostrogorsky quando distingue la volontà unitaria degl'imperatori romani cristiani dal rispetto bizantino dell'autonomia della chiesa, né il Biondi quando contrappone la moderazione di Giustiniano all'invadenza di Carlomagno nel dominio ecclesiastico, la tradizione ortodossa di

[63] Chi sia tentato di conferire un'importanza eccessiva al parallelo istituito nell'*Epanagoge* fra l'imperatore e il patriarca, consideri la cerimonia d'investitura del patriarca nel palazzo imperiale con la formula significativa, a cui già si è accennato: formula che è in uso appunto nel secolo X, al tempo della dinastia macedone (cfr. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* cit., p. 479).

[64] Così il Gelzer nella sua nota descrizione del cesaropapismo bizantino: H. Gelzer, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz*, in «Historische Zeitschrift», 86 (1901), p. 202.

[65] Treitinger, recensione di P. Charanis, *The crown Modiolus once more* cit., pp. 199-200, nota 2.

Bisanzio al sacro impero occidentale, in cui si affermerebbe l'antica concezione pagana dell'incorporazione del *sacerdotium* nell'*imperium*[66].

Nei primi secoli del medioevo la supremazia imperiale sulla chiesa sembra aver ragione dello spirito d'indipendenza manifestato dal papato in Gelasio. Anche Gregorio Magno s'inchina alla potenza bizantina. Quando Maurizio proibisce ai funzionari civili e ai soldati di accedere alla vita monastica, Gregorio biasima la disposizione imperiale e tuttavia obbedisce e trasmette l'ordine ai metropoliti a lui soggetti: «Ego quidem iussioni subiectus eandem legem per diversas terrarum partes feci transmitti (...). Utrobique ergo quae debui exolvi, qui et imperatori oboedientiam praebui, et pro Deo quod sensi minime tacui»[67]. Quanto imperative suonano le formule che Gregorio usa nei rapporti con le chiese a lui sottoposte[68], altrettanto egli è umile di fronte al sovrano: non diversamente dai vescovi orientali.

Tuttavia nel suo insegnamento pastorale è presente un pensiero più conforme alla tradizione ambrogiana e ben lontano dal culto bizantino per l'autorità e la persona del principe. Nel commento al libro di Giobbe – là dove Iddio dice: vorrà il bufalo servirti o passar la notte nella tua stalla? – egli interpreta il *rhinoceros* della versione latina come allusione ai potenti: «potentes huius saeculi designantur, vel ipsae in eo summae principatuum potestates, qui typho fatuae iactationis elati, dum falsis exterius inflantur honoribus, veris miseriis intus inanescunt»[69]. Essi hanno per secoli perseguitato la chiesa, ma Dio ha compiuto il miracolo, ha piegato la loro superbia. E più avanti il paragone ritorna: Dio ha avuto fiducia nella forza del rinoceronte e gli ha commesso la protezione della chiesa e della pace, la diffusione della fede[70].

Un siffatto concetto risponde alla natura e alla funzione attribuite all'impero dalla tradizione cristiana più intransigente: che vede in esse un potere essenzialmente violento, trasmutato per volontà divina in strumento di bene. Il pensiero di Gregorio sembra muoversi dunque in un mondo del tutto tradizionale: ora in armonia con l'ossequio dei vescovi orientali all'impero, ora più vicino alle idee di Ambrogio e di Agostino. Certo è arbitrario parlare di un agostinismo politico, sorto da una deformazione medievale del pensiero di Agostino. Occorre qui ritornare sull'intero problema sollevato dall'Arquillière.

66 Biondi, *Giustiniano* cit., p. 116.

67 Gregorii I papae *Registrum* cit., III, 61, p. 222; cfr. Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., p. 465.

68 Cfr. M. Vaes, *La papauté et l'église franque à l'époque de Grégoire le Grand (590-604)*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 6 (1905), 1, pp. 537 sgg. e pp. 755 sgg.

69 Gregorii Magni Romani pontificis *Moralium libri*, 31, 2 (PL 76, col. 572).

70 Op. cit., 31, 46; cfr. Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 76.

Già abbiamo indicato l'errore fondamentale dello storico francese, che è di attribuire ai padri della chiesa un concetto di natura, quale appartiene a san Tommaso e alla teologia posteriore, e di fondare su quel concetto il pensiero politico della patristica, attribuendo a una corruzione di questo pensiero la confusione medievale dei due poteri. Per sostenere la sua tesi, mentre sistematicamente trascura o deforma ogni testimonianza dell'assorbimento avvenuto nella patristica di tutti i valori morali nella spiritualità cristiana – salvo a porre in rilievo qualche espressione di Agostino come manifestazione iniziale della tendenza a confondere grazia e natura –, ha cura invece di rilevare, a cominciare da Gregorio Magno, ogni segno di questa presunta confusione, che si andrebbe aggravando fino a giustificare la teocrazia di un Gregorio VII.

In Gregorio I si formerebbe «une idée grosse de conséquence pour l'avenir»[71]: la concezione ministeriale dell'impero cristiano, l'attribuzione al principe di una missione religiosa a servizio della chiesa. Ne sarebbe prova l'accennata comparazione del principe al rinoceronte. Altrettanto significativa sarebbe quest'affermazione esplicita del fine dell'impero: «ad hoc enim potestas super omnes homines pietati dominorum meorum» – gl'imperatori Maurizio e Teodosio – «caelitus data est, ut qui bona appetunt adiuventur, ut caelorum via largius pateat, ut terrestre regnum caelesti regno famuletur»[72]. In tal modo le linee di distinzione fra chiesa e stato, «si nettes dans la pensée de Gélase et même d'Augustin», si turberebbero sotto la penna di Gregorio.

Ma il «famuletur» di Gregorio non è altro che l'agostiniano «suam potestatem ad dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt»[73]: che è detto appunto dei principi giusti. E risponde altrettanto bene al pensiero e alle parole di Ambrogio nell'orazione funebre per Teodosio[74]. Tutto ciò risponde al metaforico rinoceronte di Gregorio, che Dio ha miracolosamente domato perché si ponga al servizio della chiesa e ne diffonda la fede. La concezione ministeriale dell'impero, di origine paolina, si presenta come attribuzione al principe di una missione religiosa fin dal secolo IV. Se un errore c'è nell'insistenza con la quale il Bernheim riconduce ad Agostino le idee medievali intorno alla pace e alla giustizia, al regno e al sacerdozio, esso non consiste, come gli rimprovera l'Arquillière[75], nel confondere il genuino pensiero di Agostino con le deformazioni medievali, ma piuttosto nel presentare come puramente agostiniano ciò che è proprio della patristica postcostantiniana. E ciò è tanto vero che il Palanque, il Biondi e il Soranzo[76]

[71] Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 75.

[72] Op. cit., p. 81, nota 3 (Gregorii I papae *Registrum* cit., III, 61, p. 221).

[73] Augustini *De civitate Dei* cit., V, 24 (PL 41, col. 171).

[74] Cfr. *supra* nota 70, p. 36.

[75] Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 10.

[76] Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* cit., p. 370. Biondi, *L'influenza di sant'Ambro-*

sono indotti a vedere già in Ambrogio la concezione dell'impero come braccio secolare della chiesa.

Si potrà discutere l'opportunità di usare questa espressione per Ambrogio, poiché il concetto di braccio secolare è in noi legato all'idea di un potere ecclesiastico prevalente su quello civile, secondo le concezioni del tardo medioevo, mentre nel IV secolo la ministerialità dell'impero cristiano è pensata in relazione immediata col Cristo piuttosto che col sacerdozio. Ma è questo appunto il pensiero di Gregorio, che concepisce il principe come ministro di Dio, non del sacerdote; egli è troppo umile di fronte ai suoi signori imperiali: «Ego vero haec dominis meis loquens, quid sum nisi pulvis et vermis?»[77]. Ed è un pensiero dominante nella tradizione bizantina: basti considerare Giustiniano, per il quale la conservazione della fede e il bene della chiesa costituiscono il primo compito dell'impero[78]. Perché l'Arquillière non fa risalire l'*agostinismo politico* a Giustiniano, o a papa Felice III, che saluta nell'imperatore il «fidei custos et defensor ortodoxae»[79], o ad Agostino – all'autentico Agostino – che interpreta il *bonum* affidato da san Paolo alla difesa del principe, come in sé comprendente la fede nel Cristo?

Non vi sono deformazioni del pensiero politico della patristica nel papato del primo medioevo, ma soltanto incertezze – conformi appunto a quel pensiero – nel valutare il compito dell'impero di fronte alla chiesa. Qualcosa di nuovo certo si prepara: ma riguarda l'idea della funzione papale ed episcopale. Sui regni occidentali Roma esercita un'azione diversa da quella che le è consentita nei rapporti con l'oriente, un'azione destinata ad assumere col tempo un significato politico sempre più chiaro, e quindi atta a turbare il concetto patristico di potere spirituale. Per il momento è più importante l'azione locale del papato e dei vescovi. Ma ancora l'alterazione concettuale incipiente non è se non occasionalmente manifesta, come s'è visto in Gregorio Magno. Piuttosto avviene che la crescente autonomia politica acquistata dal papato per l'indebolimento subito dall'impero in oriente restituisca chiarezza ai concetti gelasiani nella coscienza papale. Nella polemica suscitata dai decreti iconoclastici Gregorio II ammonisce che preposti alle chiese sono i pontefici, «a rei publicae negotiis abstinentes: et imperatores ergo similiter ab ecclesiasticis abstineant, et quae sibi commissa sunt capessant»[80]. Ciò non toglie che il papa esalti lo zelo degli antichi imperatori per la difesa e la diffusione del cristianesimo, e riconosca loro il nome di re e di sacerdoti, in quanto cooperanti con la chiesa per il trionfo della fede. La diversa natura dei poteri che

gio cit., p. 367. Soranzo, *I precedenti della cosidetta teoria gelasiana* cit., p. 12.

[77] Gregorii I papae *Registrum* cit., III, 61, p. 221.

[78] Cfr. Voigt, *Staat und Kirche* cit., p. 45 e nota 1.

[79] Op. cit., p. 102 e nota 88.

[80] Cfr. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., pp. 26 sgg.

insieme lavorano per il bene della cristianità è affermata da papa Gregorio II con singolare efficacia ed assoluta fedeltà alla tradizione patristica. Altro, egli dice, è il «sensus Christi», proprio dei sacerdoti, ed altro il «sensus saecularium», proprio dei principi: «in administrationibus saeculi militarem ac ineptum quem habes sensum et crassum, in spiritualibus dogmatum administrationibus habere non potes»[81]. Ciò risponde esattamente al «competens qualitatibus actionum specialiter professio» di Gelasio, e lo chiarisce e commenta. L'impero è forza militare da impiegare per la conservazione della pace e il trionfo della fede. Il sacerdozio è potenza carismatica da usare perché pace e fede vivano nell'intimo delle anime. L'impero collabora col sacerdozio come braccio secolare di Dio: il sacerdozio, protetto dal principe, comunica ai fedeli lo spirito di Dio. Collaborazione e distinzione insieme: «nam quemadmodum pontifex introspiciendi in palatium potestatem non habet, ac dignitates regias deferendi, sic neque imperator in ecclesias introspiciendi»[82].

Niente di più gelasiano e di più ambrogiano poteva scrivere Gregorio II. È il pensiero genuino della patristica, ed è nel tempo stesso un pensiero ben vivo nel medioevo, là dove lo spirito cristiano rifugga dall'attribuire al buon rinoceronte le funzioni sacre del sacerdote, e al vescovo l'imperio duro e rozzo – «militarem ac ineptum sensum et crassum» – del principe secolare[83].

[81] Op. cit., p. 28.

[82] Op. cit.

[83] Si cfr. Pewesin, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom* cit., p. 115 e nota 47, per l'opportunità di attenuare certe nette divisioni «zwischen dem Wesen der alten und der mittelalterlichen Kirchengeschichte».

IV. Regno, sacerdozio e impero nel mondo germanico

La penetrazione del cristianesimo determina nel mondo germanico una situazione giuridica non dissimile per molti rispetti da quella romano-bizantina. Alla diffusione della fede si accompagna via via l'allargamento ai popoli convertiti dell'ordinamento episcopale, che incontrandosi col potere regio ne subisce l'influsso: donde la costituzione di chiese nazionali, nel cui ambito si ripete in parte quanto abbiamo rilevato a Bisanzio. Gli storici tedeschi discutono intorno all'origine di questa somiglianza fra mondo germanico e impero romano, se cioè proceda dall'efficacia della legislazione romana su quella germanica, o se piuttosto risulti dalle analoghe condizioni del sacerdozio pagano nell'impero e nei regni barbarici prima dell'avvento del cristianesimo[1]. A noi sembra che il problema sia posto in forma insufficiente, senza cioè conferire il dovuto rilievo alla forza della tradizione episcopale, capace d'imporre certe soluzioni di compromesso in ogni ambiente cristiano. Qualunque sia l'importanza, forse esagerata dagli studiosi tedeschi, delle tradizioni religiose germaniche, e qualunque sia l'efficacia, non contestabile, della legislazione romana, rimane fondamentale per lo sviluppo del rapporto regno-sacerdozio in tutti i paesi cristiani il confluire di due ordinamenti giuridici, che esigono nello stesso tempo distinzione ed intimo accordo: il diritto regio e il diritto – indipendente nella sua natura originaria così dal paganesimo barbarico come dalla legislazione degl'imperatori cristiani – dell'episcopato. Si aggiunga che presso i Germani l'insufficiente unità giuridica fra i vescovi di una medesima nazione giustifica la funzione unificatrice assunta dal re di fronte alla chiesa del suo popolo: una funzione dunque analoga a quella svolta dall'impero cristiano di fronte alla chiesa universale. Manca per lo più nei regni occidentali l'intervento del principe in materia dogmatica, ma ciò è in relazione col basso livello culturale della corte regia e con lo scarso interesse teologico dei vescovi stessi. I rapporti del principe con l'episcopato ne risultano più tranquilli, e ne è agevolata l'unione del regno con la chiesa nazionale: d'altro lato però l'insufficiente cultura della corte e l'assenza dal regno di un significato universale impediscono un inserimento profondo e definitivo del potere regio nella

[1] Cfr. Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 165 sgg. ed anche pp. 121 sgg., 156, 287.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3, © 2010 Firenze University Press.

tradizione ecclesiastica e favoriscono il prestigio del pontefice romano sull'episcopato locale.

Occorre tuttavia evitare di generalizzare troppo. Un posto a parte vogliono anzitutto le chiese ariane, nelle quali il carattere nazionale è particolarmente accentuato, mancando fra loro qualunque legame esteriore di natura universale, come l'obbedienza comune a una sede apostolica o la partecipazione a concili ecumenici. L'episcopato ariano del regno visigoto è stretto attorno al suo re, che convoca i concili generali – con partecipazione, pare, anche di laici – e v'impone la propria volontà[2]. Ha così inizio una tradizione che si svilupperà dopo la conversione dei Visigoti al cattolicesimo e che merita tutta la nostra attenzione. È vero infatti, come si suole affermare a questo riguardo[3], che i concili di Toledo sono vere e proprie assemblee politiche, presiedute dal re, ma rimane loro tuttavia ben chiaro il carattere di concili ecclesiastici: essi rappresentano in forma organica il collegamento centrale delle due gerarchie. Importante è inoltre l'attribuzione ai vescovi ariani di alcune funzioni giudiziarie, in particolare della sorveglianza dei giudici ordinari[4]: ciò risponde agli usi romani e attesta l'importanza dell'episcopato nella struttura giuridica della società visigota fin dal periodo anteriore alla conversione di Reccaredo al cattolicesimo. Grande è il peso della chiesa ariana anche nel regno dei Vandali[5], come risulta dal fanatismo religioso con cui i vescovi fanno perseguitare i cattolici dai re: ma poco si conosce l'ordinamento ecclesiastico del regno.

Sotto gli ariani il clero cattolico conserva l'ordinamento del tempo romano, naturalmente senza i forti legami di allora con lo stato, ed è in relazione spesso intima con l'episcopato dei territori imperiali o sottoposti a re cattolici. Tuttavia non mancano interventi del principe ariano nella vita interna della chiesa del popolo latino a lui sottomesso. Il re visigoto non solo riconosce le istituzioni della chiesa cattolica e concede il proprio consenso alla riunione dei suoi concili – così almeno risulta per quello del 506 –, ma influisce sulla nomina dei suoi vescovi[6]. Il re ostrogoto conserva i privilegi e la giurisdizione competente al clero cattolico nell'impero romano, né si disinteressa dell'elezione dei vescovi cattolici: è nota l'attività svolta da Teodorico in Roma stessa, in occasione della doppia elezione del 498[7]. Ciò conferma che ormai per la

[2] Op cit., pp. 119 sgg.

[3] Cfr. E. Magnin, *L'église visigothique au VII siècle*, Paris 1912, p. 88; Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 138 sgg.; C.G. Mor, *Relazioni tra chiesa e stato fino al concordato di Worms*, in *Chiesa e stato: studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, Milano 1939, I, p. 23.

[4] Voigt, *Staat und Kirche* cit., p. 123.

[5] Op. cit., pp. 188 sgg. Nulla si sa dell'episcopato ariano degli Ostrogoti (op. cit., p. 170) e quasi nulla di quello longobardo (op. cit., p. 217).

[6] Op. cit., p. 134.

[7] Cfr. op. cit., pp. 175 sgg.; Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., pp. 87

chiesa è impossibile una vita del tutto indipendente dal potere regio, il quale a sua volta non può disinteressarsi dell'episcopato neppur quando il principe sia estraneo ai suoi interessi religiosi.

Nulla quindi è più naturale dell'intima unione del regno con la chiesa, avvenuta presso i Visigoti dopo la conversione del 589. Anche qui si usa parlare di «völlige Vermischung»[8] e di «mélange» e «confusion»[9] di spirituale e temporale, ed anzi il Magnin attribuisce a questa compenetrazione di vita civile ed ecclesiastica l'esaurimento così dello stato come della chiesa: donde la catastrofe del 711[10]. Vedremo in qual forma si possa accettare che l'idea di una distinzione di poteri si attenui nel regno visigoto. Certo è in ogni caso che i concili di Toledo, nei quali più apertamente si manifesta l'unione dei due poteri, formano l'ossatura del regno visigoto, e la partecipazione del clero e della burocrazia laica alle medesime cure, predisposte e garantite appunto nei concili, risponde alla nuova struttura morale e religiosa del popolo visigoto[11].

Consideriamo anzitutto il pensiero di Isidoro di Siviglia, la figura più eminente del primo cattolicesimo del regno visigoto: arcivescovo di Siviglia nei primi decenni del secolo VII, è in relazione con la corte e nel 633 presiede il quarto concilio di Toledo. La sua opera quindi rispecchia quanto del pensiero patristico vive nella cristianità spagnola. Ritorna in Isidoro il concetto della chiesa come *corpus permixtum*[12]. Essa tollera in sé pazientemente i malvagi, ma quando sia compromessa la fede o la disciplina ecclesiastica, interviene il potere terreno, «ut, quod non praevalet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem»[13]. La natura di questo intervento non si presenta in Isidoro con molta chiarezza: la coscienza episcopale dell'autonomia della chiesa si contempera con l'esperienza politica. «Princeps seculi nonnunquam intra ecclesiam potestatis adepte culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant». Il potere regio appare per sua natura estraneo alla chiesa, perché legato al secolo, e tuttavia in essa non interviene come semplice braccio secolare, subordi-

sgg.; Cessi, *Lo scisma laurenziano* cit., pp. 5 sgg.

[8] Voigt, *Staat und Kirche* cit., p. 167.

[9] Così il Magnin, *L'église visigothique* cit., pp. XVII e 88 sgg. L'Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., pp. 93 sgg., vede in Isidoro di Siviglia e nelle istituzioni del cattolicesimo visigoto lo sviluppo dell'agostinismo politico: l'assorbimento del mondo della natura nella spiritualità soprannaturale del cristianesimo.

[10] Magnin, *L'église visigothique* cit., p. 200.

[11] Neppure il Voigt rileva questa sostanziale fedeltà delle istituzioni visigote all'ispirazione cristiana: la sua tesi è che il viluppo di temporale e spirituale, così nel periodo ariano, come in quello cattolico, procederebbe essenzialmente dalla concezione germanica del regno (Voigt, *Staat und Kirche* cit., p. 167).

[12] Isidori Hispalensis episcopi *Sententiarum libri tres*, I, 16, 3 (PL 83, col. 571).

[13] Op. cit., III, 51, 4 (PL 83, col. 723).

natamente alle disposizioni episcopali, ma vi occupa il culmine del potere. Il «nonnunquam» attenua la gravità di questo riconoscimento e forse risponde alla coscienza dell'episcopato spagnolo nei primi tempi dell'ingerenza regia, quando il ricordo dell'autonomia goduta fino al 589 non è ancora scomparso. Certo è che fin d'allora il re interviene nella chiesa come sovrano. Dice il quarto concilio di Toledo, quello appunto presieduto da Isidoro, che il re ha convocato i vescovi «ut eius imperiis atque iussis communis a nobis agitaretur de quibusdam ecclesiae disciplinis tractatus»[14].

In armonia con l'insegnamento patristico e con l'importanza dei compiti della chiesa nella vita spagnola Isidoro invita il clero a provvedere «ne inimicus vastet, ne persecutor infestet, ne potentioris cuiusque cupiditas vitam pauperum inquietet»[15], e ne indica i mezzi nell'insegnamento, nell'ammonimento segreto e nella pubblica censura ecclesiastica. Taluni presuli separano i colpevoli dalla comunione dei fedeli perché facciano penitenza, ma non hanno cura sollecita delle anime, non indicano loro la via da seguire nel mondo[16]. Altri temono di correggere gli oppressori dei poveri coi mezzi più gravi, dimenticando che occorre recidere con dolore ciò che non si può guarire con blandi rimedi[17]: «Qui admonitus secrete de peccato, corrigi negligit, publice arguendus est»: anche se la censura della chiesa sembra agli arroganti superbia[18].

Grave dunque è il compito del sacerdote e soprattutto del vescovo. Questi è il servo, non il padrone della plebe: così vuole la carità. Non però lo esige la condizione: si affretta ad aggiungere Isidoro[19]. Qui si manifesta l'ampiezza della responsabilità sociale del vescovo e del contenuto della sua giurisdizione: egli è il difensore naturale delle plebi di fronte ai potenti, ed è un potente egli stesso. Dev'essere mansueto e puro, ma i fedeli devono tollerare le possibili mancanze di lui e i suoi vizi stessi, perché l'ufficio episcopale lo impegna nelle cure secolari, e perciò richiede qualità, rare in coloro che amano la quiete e la contemplazione[20]. Talvolta infatti la Provvidenza dispone che siano assunti all'alto ufficio uomini dediti alle cose mondane, affinché senza fastidio essi curino gl'interessi terreni e lascino gli spiriti più mansueti alla vita sicura e santa della contemplazione: «quia durae sunt quiete vivere volentium sarcinae curarum episcopalium»[21].

[14] Introduzione ai canoni del IV concilio toletano (cfr. *Collectio canonum ecclesiae Hispanae*, Madrid 1808, coll. 363-364).

[15] Isidori Hispalensis *Sententiarum libri* cit., III, 45, 5 (PL 83, col. 714).

[16] Op. cit., III, 46, 8 (PL 83, col. 715).

[17] Op. cit., III, 45, 3 e 46, 11 (PL 83, coll. 714, 716).

[18] Op. cit., III, 46, 17 (PL 83, col. 716).

[19] Op. cit., III, 42, 3 (PL 83, col. 711).

[20] Op. cit., III, 39, 1 (PL 83, col. 709).

[21] Op. cit.

Ritorna qui la connessione, che abbiamo trovata in Gregorio Magno, tra l'ufficio pastorale e le cure mondane. L'evidente dipendenza del passo – come del resto di molta parte delle *Sententiae* – da Gregorio non toglie valore all'affermazione di Isidoro, perché nell'esporre e nel riassumere l'insegnamento papale egli dimostra di aver presente l'esperienza spagnola. Il luogo dei *Moralia* da noi sopra considerato non contiene nessun espresso riferimento all'ufficio episcopale, ma rappresenta un'applicazione alla vita interna della chiesa di massime valide per ogni specie di potere e suggerisce l'idea di un'obbedienza di monaci all'abate prima che di fedeli al vescovo, pur senza escludere quest'ultimo rapporto[22]: che dunque il generico «onus regiminis» di Gregorio[23] si precisi nelle «sarcinae curarum episcopalium» di Isidoro, che i «praepositi» del primo[24] diventino gli «episcopi saecularibus curis insistentes»[25] del secondo, significa che l'arcivescovo di Siviglia non riassume meccanicamente l'insegnamento papale, ma lo ripensa in relazione con la sua personale esperienza. La vigilanza dei vescovi sulla vita sociale e politica assume nel regno visigoto un'importanza anche maggiore di quella che le appartiene nella legislazione giustinianea, di cui in parte la legge visigota subisce l'influsso. Il terzo concilio di Toledo, tenuto nel 589, attribuisce ai sinodi provinciali la sorveglianza sugli ufficiali regi, soprattutto per evitare abusi nelle esazioni fiscali: «iudices locorum» e «actores fiscalium patrimoniorum» devono presentarsi al sinodo autunnale «ut discant quam pie et iuste cum populis agere debeant»[26]. I vescovi devono ammonire i giudici che non fanno il proprio dovere, e se gli ammoniti non si emendano, scomunicarli e informarne il sovrano. Quando i vescovi si dimostrino in ciò negligenti, si prevede per essi un giudizio sinodale e il risarcimento dei danni provocati dal loro silenzio[27]. A queste funzioni si aggiunge la giurisdizione esclusiva del vescovo nelle cause fra chierici ed il potere di giudicare «quemcumque pau-

[22] Gli spirituali, le cui tenere menti Dio vuole disgiunte da cure terrene e più sicuramente celate al mondo (Gregorii Magni *Moralium libri* cit., 25, 16, 38 [PL 76, col. 346]), possono essere in genere i chierici dediti alle sole cure spirituali, ma è difficile che non siano in primo luogo i monaci. Si noti inoltre l'uso del termine *conversatio:* «Sunt vero nonnulli qui si parum quid de spiritali conversatione inchoant, cum rectores suos temporalia agere et terrena considerant, mox ordinem supernae dispositionis accusant, quod nequaquam bene ad regendum praelati sint, per quos conversationis infimae exempla monstrantur» (op. cit.). Per l'uso del termine *conversatio* negli antichi testi benedettini nel senso di stato monastico, si veda É. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris 1948, p. 156. Il termine è usato anche in significato più generale, per indicare la vita degli uomini di chiesa (cfr. le *Expositiones in primum regum* cit., di dubbia attribuzione, *Proemium*, 5 [PL 79, col. 22]: *conversatio* ricorre due volte in senso generico), ma doveva allora suggerire anzitutto l'idea di vita monastica.

[23] Gregorii Magni *Moralium libri* cit., 25, 16, 38 (PL 76, col. 346).

[24] Op. cit., 25, 16, 39 (PL 76, col. 347).

[25] Isidori Hispalensis *Sententiarum libri* cit., III, 39, 2 (PL 83, col. 710).

[26] *Concilium Toletanum Tertium*, can. 18 (*Collectio* cit., col. 353).

[27] *Leges Visigothorum* cit., XII, 1, 2, pp. 407-408.

perem (...), adiunctis sibi aliis viris honestis», se il conte trascuri di rendere la dovuta giustizia[28].

Ad accentuare il significato politico dell'attività episcopale vale la partecipazione dei laici ai sinodi provinciali e ai concili nazionali, che tuttavia conservano il carattere di assemblee propriamente ecclesiastiche. Soprattutto grave è l'attività del concilio di Toledo, in stretta unione col regno. Il principe lo convoca e lo presiede. Quando i vescovi convenuti a Toledo si riuniscono, il re, entrato con la corte nella sala del concilio, si prosterna dinanzi ai padri e chiede le loro preghiere: poi rivolge le sue esortazioni e consegna il *tomus*, che fissa l'oggetto dei lavori conciliari[29]. Indi l'assemblea delibera sulle grandi questioni del regno, spirituali e temporali, ed esercita la funzione di supremo tribunale civile ed ecclesiastico: vi partecipano con l'episcopato i laici designati dal re[30]. Le deliberazioni conciliari sono in primo luogo sottoscritte dal re. Quando è in contestazione la successione regia, il concilio interviene per legittimare un'usurpazione, o sanzionare un'elezione, o approvare un'abdicazione[31].

Il concilio toletano è dunque nel tempo stesso l'organo centrale della chiesa spagnola e un corpo politico che affianca l'opera della corte nella direzione del regno. L'una funzione non è distinta dall'altra: esso interviene nelle grandi questioni del regno in quanto concilio ecclesiastico, così come i sinodi provinciali convocano i giudici regi e li guidano nel loro compito in quando sinodi ecclesiastici, e come ogni singolo vescovo esercita funzioni pubbliche in quanto vescovo. Per convincersene, basta dare uno sguardo alle deliberazioni conciliari[32]. Il IV concilio toletano del 633, dopo aver scagliato l'anatema contro chiunque porti danno al regno (canone 75), ammonisce il principe presente e i suoi successori a reggere il popolo con moderazione e mitezza, osservando la giustizia e le leggi nella punizione dei colpevoli: «sane de futuris regibus hanc sententiam promulgamus, ut si quis ex eis contra reverentiam legum superba dominatione et fastu regio in flagitiis et facinore sive cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit, anathematis sententia a Christo domino condemnetur». È importante la formula usata per minacciare i re futuri: «sententiam promulgamus». Se tuttavia rimanga al lettore l'impressione di una generica minaccia, si veda nello stesso luogo la condanna di re Suintila, che ha dovuto abdicare per effetto di una rivolta generale del regno: «id cum gentis consultu decrevimus, ut neque eundem vel uxorem eius

[28] Op. cit., II, 1, 30, p. 77.

[29] Magnin, *L'église visigothique* cit., pp. 58 sgg. e p. 64.

[30] Op. cit., pp. 60, 66 e 79 sgg.

[31] Il IV concilio di Toledo legittima l'usurpatore Sisenando; il V sanziona la successione di Chintila, benché regolarmente eletto; il XII approva l'abdicazione di Vamba a favore di Ervige.

[32] Ci riferiremo a Ch. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, III/I, Paris 1909, confrontato e integrato con la *Collectio canonum ecclesiae Hispanae* cit.

(...) neque filios eorum unitati nostrae unquam consociemus, nec eos ad honores a quibus ob iniquitatem deiecti sunt aliquando promoveamus, quique etiam sicut fastigio regni habentur extranei, ita et a possessione rerum quas de miserorum sumptibus hauserant maneant alieni, praeter in id quod pietate piissimi principis nostri fuerint consequuti». Evidentemente il concilio non fa che appoggiare l'azione del nuovo re Sisenando, ma in una forma che conferisce al concilio il carattere di un corpo politico deliberante per il bene del paese. Ciò risulta non meno chiaramente dal secondo canone del quinto concilio toletano, che nuovamente insiste sulla fedeltà dovuta al principe e prescrive il rispetto dei suoi discendenti, ai quali non deve il re successivamente eletto togliere i beni appartenenti loro legittimamente. Anche più importante è il canone seguente, che scaglia l'anatema contro chi mediti di conquistare il trono, «quem nec electio omnium provehit nec Gothicae gentis nobilitas ad hunc honoris apicem trahit»: dove è indicata la forma in cui deve avvenire, in armonia con la consuetudine visigota, la successione regia. Il VI concilio toletano aggiunge che il re dev'essere scelto di stirpe gotica (canone 17), e l'VIII ulteriormente precisa che l'elezione deve svolgersi nella città o nel luogo dove sia morto il principe, previo consenso dei vescovi e degli alti ufficiali palatini (canone 10): «cui etiam legi vel decreto episcopali», prosegue il concilio riferendosi al volere del re e alle proprie decisioni, «non solum in futuro sed etiam in praesenti reverentiam apponentes decernimus ut quicumque detractor et non potius venerator decreti eiusdem atque legis esse maluerit, sive religiosus sive laicus, non solum ecclesiastica excommunicatione plectatur, verum et sui ordinis dignitate privetur». Dove è da notare il riferimento ai laici non meno che ai chierici, con minaccia di pene temporali oltre che spirituali (op. cit.).

Non meno significative sono le deliberazioni riguardanti l'amministrazione della giustizia. Già si è ricordato l'ordine dato ai giudici dal terzo concilio toletano, di recarsi ogni anno ai sinodi provinciali. Il quarto concilio precisa che il «regius executor» dovrà costringere i giudici e i laici a presentarsi al sinodo della provincia per riformare quanto abbiano fatto d'ingiusto. Il sesto prescrive che nessuno che sia denunciato per un qualunque crimine sarà punito prima che l'accusatore si presenti e siano esaminate le leggi e i canoni (canone 11). Il XIII stabilisce d'accordo col re che nessun palatino o chierico sarà destituito dalla sua carica, incatenato, torturato, privato dei suoi beni senza regolare giudizio dei vescovi e degli alti ufficiali del palazzo: se un re attenterà a questo decreto conciliare, sarà scomunicato (canone 2).

La singolarità di queste disposizioni non consiste semplicemente nel fatto che norme ecclesiastiche e norme pubbliche si trovino a fianco a fianco in un medesimo corpo di leggi: questo noi osserviamo in tutte le legislazioni del tempo, così in oriente come in occidente. Ma altrove è il re colui che riunisce le une e le altre e le promulga in nome di un'autorità che s'innalza sopra la distinzione dei due poteri. Qui invece l'unione avviene, oltre che nella persona

e nella legislazione del re, nell'istituto conciliare e nei canoni che ne emanano. Quindi lo schema di una distinzione di stato e di chiesa sotto la comune disciplina del principe – che abbiamo proposto, pur con qualche attenuazione, per Bisanzio – non vale altrettanto bene per Toledo, nonostante che anche qui vi sia una tendenza in tal senso. Anche a Toledo, invero, l'unità è rappresentata in primo luogo dal re, che accoglie alla sua corte chierici e laici, questi come ufficiali di palazzo, quelli come consiglieri eminenti; riceve gli appelli dai metropolitani delle provincie ecclesiastiche non meno che dai magistrati civili, e si vale degli uni e degli altri per reggere il suo popolo, per insegnargli la fede e assicurargli la giustizia, minacciando ai sudditi ribelli pene temporali e spirituali[33]. Egli infatti è l'unto del Signore. «Nolite tangere Christos meos», dice Isidoro dei re. Il quarto concilio di Toledo lo ripete ed aggiunge: «quis extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit»[34]? I Visigoti sono probabilmente i primi a introdurre nel mondo cristiano la unzione sacra dei re, che pare anzi acquistare un significato essenziale nella elevazione del principe, se il XII concilio di Toledo asserisce che re Ervige «per sacrosanctam unctionem (*regnandi*) suscepit potestatem»[35].

Ciò è indubbiamente interessante, perché dimostra vivo anche a Toledo il bisogno di un segno visibile, e fatto persona, dell'unione dei due poteri. Ma questa unione si fa più intima a Toledo che a Bisanzio in virtù del concilio nazionale, che in sé riassume la chiesa e perciò le conferisce, per effetto della sua azione politica, un significato fortemente politico. L'opposizione fra chiesa e mondo, pur frequente negli scritti di Isidoro, perde il suo contenuto concreto. Giudici e vescovi operano per gli stessi fini in un medesimo mondo: in un *corpus permixtum* che è secolo e chiesa, in una società profondamente cristiana per le sue istituzioni e i suoi ideali, ignara di problemi che non siano insieme temporali e spirituali. Ciò rappresenta il naturale sviluppo di una tendenza, già viva nella tradizione patristica, a sottomettere il mondo alla chiesa, e tuttavia di quella tradizione rompe l'interno equilibrio, poiché ne trascura l'opposta tendenza a distinguere l'uno dall'altra nella forma di un dualismo di ordinamenti giuridici.

Tuttavia quest'intima unione ha un limite. Il pensiero patristico di una collaborazione fra la spada del principe e la parola del sacerdote si complica con l'idea di un equilibrio di forze materialmente potenti, ma non si spegne. Il re e il concilio rappresentano il superamento dell'idea dualistica, e tuttavia,

[33] Cfr. Magnin, *L'église visigothique* cit., pp. XXXV sgg., 69, 83 sgg. e 89; e Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 138 e 167.

[34] Cfr. Magnin, *L'église visigothique* cit., pp. 91 sgg.

[35] Cfr. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 65. Si noti che anche a Toledo come a Bisanzio il vescovo della città regia riceve dalla presenza della corte uno speciale incremento di potere. Il XII concilio di Toledo concede all'arcivescovo della città di esaminare ed innalzare alla dignità episcopale in qualunque provincia coloro che il re abbia eletti all'ufficio (Magnin, *L'église visigothique* cit., p. 98).

l'uno di fronte all'altro, costituiscono di essa l'espressione vivente. Si legga il canone XVII del terzo concilio toletano: «Proinde tantum nefas» – l'uccisione frequente dei figli da parte dei genitori – «ad cognitionem gloriosissimi domini nostri Reccaredi regis perlatum est, cuius gloria dignata est iudicibus earundem partium imperare, ut hoc horrendum facinus diligenter cum sacerdote requirant et adhibita severitate prohibeant: ergo et sacerdotes locorum haec sancta synodus dolentius convenit, ut idem scelus cum iudice[36] curiosius quaerant et sine capitali vindicta acriori disciplina prohibeant». Si osservi il parallelo perfetto fra la maestà regia e la santità del sinodo, l'ordine regio ai giudici di procedere «cum sacerdote» e l'ordine conciliare ai sacerdoti di procedere «cum iudice», la durezza imposta all'autorità secolare e la sanzione disciplinare di cui dispone l'autorità ecclesiastica. Il re e il concilio esaminano i medesimi problemi[37], si rivolgono imperiosamene all'una e all'altra gerarchia[38], minacciano pene spirituali e temporali[39]: tuttavia il re si occupa meno di questioni ecclesiastiche che della difesa esterna ed interna del paese, comanda ai giudici prima che ai sacerdoti, punisce col ferro piuttosto che con la scomunica, e il concilio tratta più ampiamente dell'ordinamento ecclesiastico che del regno[40], si rivolge ai sacerdoti più direttamente che ai giudici, scaglia anatemi più assai che non minacci perdita di beni o di libertà fisica.

La distinzione concettuale fra i due poteri si è indubbiamente affievolita e tuttavia non si è spenta nella mente dei vescovi e del re. Alla loro riflessione

[36] Così nell'edizione della *Collectio* spagnola del 1808 (op. cit., col. 353): Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, Firenze 1763, col. 997, ha invece di «iudice» un «iudices» evidentemente erroneo, perché romperebbe il parallelismo manifesto tra le due parti del canone.

[37] Si legge nel primo canone del VII concilio toletano (Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X, Firenze 1764, coll. 764-765): «Magisque semper est magnopere providendum, quidquid vel ecclesiasticis moribus, vel utilitati publicae (sine qua quieti non vivimus) opportunum esse perpenditur». Segue la descrizione dei mali che derivano alla patria e all'esercito dei Goti dalla fuga dei ribelli presso genti straniere: «quam (rem) et mundana lege, et ecclesiastica convenit instanter disciplina corrigere».

[38] Si vedano le leggi regie dei visigoti nei *MGH* (per esempio *Leges Visigothorum* cit., IX, 1, 21, pp. 363-365) e i canoni toletani citati sopra.

[39] Che il re minacci pene spirituali risulta dai luoghi citati dal Voigt (*Staat und Kirche* cit.) a pp. 142 e 152. Che pene temporali siano minacciate dai concili risulta per esempio dal citato canone X dell'VIII concilio toletano.

[40] Nel XVII toletano affiora persino la tendenza a distinguere il concilio come assemblea episcopale, che tratta questioni esclusivamente ecclesiastiche con esclusione dei laici dalle discussioni, dal concilio come assemblea politica, che tratta i problemi di interesse pubblico generale insieme coi grandi signori del regno. Esso infatti decreta che i tre primi giorni delle sedute conciliari siano consacrati alla discussione degli affari ecclesiastici senza partecipazione di laici (cfr. Magnin, *L'église visigothique* cit., p. 61). Non bisogna però esagerare l'importanza di questa disposizione: le questioni relative all'ordinamento ecclesiastico non esauriscono la sfera d'azione del potere spirituale, specie nel concetto dell'episcopato spagnolo, e non sarebbe dunque opportuno distinguere troppo nettamente in due parti l'attività del concilio.

si presenta anzi ancor chiara nelle forme suggerite dalla tradizione patristica, benché nel mondo delle persuasioni più vive, se pure in parte latenti, la sua efficacia sia debole. Ne procedono certe prescrizioni che rivelano l'incertezza e l'interno inconsapevole contrasto di quelle menti. Più d'una volta ritorna nei canoni toletani il divieto ai sacerdoti di pronunciar sentenze che importino effusione di sangue[41]. Ciò risponde al ricordo dell'esclusione dei chierici dal mondo delle cose terrene e corporee e dal possesso di una potenza esteriore, ma contrasta con la loro presenza in ogni grado della vita pubblica con funzioni schiettamente pubbliche: l'antica distinzione si è risolta in una preoccupazione formalistica di evitare la violazione aperta e visibile del carattere spirituale del sacerdozio e della sua giurisdizione.

Quale sarebbe stata la sorte di questa singolare costruzione politico-ecclesiastica; se l'idea dualistica sarebbe in essa scomparsa, ricomponendosi in definitiva unità la dicotomia tradizionale, o se invece un'interna reazione spirituale le avrebbe conferito nuova vita, non è dato a noi di conoscere: l'invasione araba distrusse quell'organismo composito e impedì che la soluzione del problema regno-sacerdozio, proposta dal cattolicesimo visigoto, compiesse il suo naturale sviluppo.

La relazione del regno visigoto con la sua chiesa è ulteriormente complicata dal primato romano: non però in modo grave. Non mancano infatti aperti riconoscimenti dell'autorità dottrinale e disciplinare di Roma sulla chiesa universale[42], ma i rapporti di fatto col papato sono così rari, da oscurare nell'episcopato spagnolo la coscienza della sua subordinazione a un'autorità estranea al regno. Una prova eloquente se ne ha quando papa Leone II invita la chiesa spagnola ad accogliere la risoluzione del concilio ecumenico di Costantinopoli (680-81) contro il monotelismo. Il XIV concilio di Toledo (684) esamina tali risoluzioni e, trovandole in armonia con le definizioni di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia, vi aderisce: «Et ideo supradicta acta concilii in tantum a nobis veneranda sunt et recipienda constabunt, in quantum (…) cum illis concordare videntur»[43]. Il debole interesse dei vescovi spagnoli per la teologia – ciò che del resto è proprio in genere del mondo germanico – li induce a concepire il patrimonio della fede come immutabile nelle sue esteriori formulazioni, in quanto privo di interne oscurità, e quindi come non suscettibile di nuove interpretazioni, che esigano una suprema autorità dottrinale nel mondo cri-

[41] IV toletano, can. 31; e XI toletano, can. 6 (*Collectio* cit., coll. 377, 479-480).

[42] «Maneant in suo vigore conciliorum omnium constituta, simul et synodicae sanctorum praesulum Romanorum epistolae»: così decreta il III toletano nel can. 1 (*Collectio* cit., col. 348).

[43] Op. cit., can. 6 (*Collectio* cit., col. 534; Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XI, Firenze 1765, col. 1089); cfr. Magnin, *L'église visigothique* cit., pp. 37 sgg.

stiano: per conservarlo basta il forte amore della verità, in cui l'episcopato spagnolo ritiene di non esser secondo a nessuno. Quando papa Benedetto II, ricevuta dal concilio toletano del 684 l'adesione richiesta dal suo predecessore Leone, e con essa le spiegazioni teologiche dell'arcivescovo Giuliano di Toledo, muove a queste spiegazioni qualche appunto, Giuliano risponde irritato ed insolente – e il XV concilio toletano del 688 lo approva –: «erit per divinum iudicium amatoribus veritatis responsio nostra sublimis, etiamsi ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis»[44].

Ben diversa è l'autorità papale nelle altre chiese dell'occidente germanico, soprattutto in Italia. Qui forse contribuisce una certa tradizionale indifferenza dei Longobardi per le questioni religiose, che li rende tolleranti verso pagani e cattolici nel periodo ariano – anche se non ne attenua le violenze contro chiese ed ecclesiastici nel periodo della conquista – e abbastanza rispettosi delle relazioni esistenti fra i vescovi dei territori bizantino e longobardo[45]. Ma il Voigt insiste troppo su questo «Indifferentismus». Occorre considerare i forti legami esistenti da secoli fra Roma e le altre sedi episcopali italiane, e soprattutto le condizioni politiche della penisola, dove i re longobardi, indeboliti dalla resistenza bizantina, sono indotti, quando ariani, a rispettare l'episcopato cattolico, e, quando cattolici o favorevoli al cattolicesimo si trovano di fronte a troppo gravi ostacoli per poter pensare alla costituzione di una chiesa nazionalmente e territorialmente delimitata. Il Mor rileva la volontà di Agilulfo di trar profitto dallo scisma dei tre capitoli per formare una chiesa latina indipendente da Roma e legata alla corte longobarda[46]. In realtà l'intervento di Agilulfo nell'insediamento dei vescovi e nello scisma è suggerito da un motivo politico immediato, dall'interesse longobardo a indebolire in Italia l'influenza bizantina, non dal proposito di «riprendere il sistema romano di controllo commisto a quello franco di nomina». La lettera di san Colombano a papa Bonifacio IV rappresenta un tentativo longobardo di attrarre Roma nello scisma antibizantino, anche se viene affidato alla parola poco accorta del santo monaco. Certo, qualora Agilulfo riuscisse a raccogliere intorno a sé le forze della chiesa latina, l'attività della corte longobarda potrebbe spontaneamente svilupparsi in una politica ecclesiastica non dissimile da quella degli altri regni germanici e dell'impero. Ma l'opposizione di Roma e il persistente influsso di Bisanzio sull'Italia lo impediscono[47].

[44] Concilio toletano XV: Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, Firenze 1766, col. 17; *Collectio* cit., col. 549.

[45] Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 201 sgg., 224 e 232. Mor, *Relazioni tra chiesa e stato* cit., p. 34.

[46] Cfr. Mor, *Relazioni tra chiesa e stato* cit., pp. 36 sgg.

[47] Notevole la condotta di Arioaldo nella questione di Bobbio. Quando il vescovo di Tortona si rivolge al re per sottomettere il monastero, Arioaldo rifiuta ed anzi assicura la sua assistenza all'abate se intenda recarsi a Roma per la risoluzione della questione (cfr. Voigt, *Staat und Kirche* cit., p. 214).

Né con la vittoria definitiva del cattolicesimo sull'arianesimo muta sostanzialmente la condotta della corte longobarda. Per quanto il concilio di Pavia del 698, convocato da re Cuniberto per porre fine allo scisma ancor perdurante per la questione dei tre capitoli[48], sia un indizio molto importante delle tendenze della monarchia ad un più attivo intervento nella chiesa del regno, Roma e Bisanzio continuano ad esercitare un influsso troppo forte sull'episcopato italiano perché si possa costituire una chiesa longobarda. Ai sinodi romani del 680, del 743, del 769 partecipano numerosi vescovi longobardi. Ed è interessante il diverso giuramento che prestano al pontefice i vescovi che gli sono soggetti come a proprio metropolita: mentre quelli del territorio bizantino v'inseriscono la promessa di adempire i propri doveri verso l'imperatore, i vescovi longobardi s'impegnano ad adoprarsi per la pace fra l'impero e il popolo longobardo[49]. Quanto al distacco della chiesa di Pavia da Milano, che il Mor giudica determinato dall'importanza assunta dalla città come sede della corte[50], ciò è ben possibile, ma non costituisce nulla di simile alla posizione assunta dal patriarca di Costantinopoli nell'impero o dall'arcivescovo di Toledo nel regno visigoto. La chiesa di Pavia non esercita alcun influsso sull'episcopato longobardo, e la sua autonomia consiste soltanto nel privilegio di dipendere immediatamente dal pontefice romano, che è suddito del rivale dei Longobardi in Italia[51].

Nel regno longobardo la distinzione fra i due poteri si mantiere dunque più netta che altrove. Il primato romano è riconosciuto dalla corte stessa nella forma di una suprema giurisdizione a cui fanno capo tutti i sacerdoti. Liutprando lo afferma esplicitamente: «qui in omni mundo», dice di Gregorio II, «caput ecclesiarum Dei et sacerdotum est»[52]. Di contro, la corte longobarda evita di affidare al clero quella vigilanza sugli ufficiali pubblici e quei privilegi giudiziari, che nell'impero e nel regno visigoto ne accrescono la potenza temporale. Una certa partecipazione dell'episcopato all'amministrazione della giustizia c'è anche presso i Longobardi, ma non in misura tale da turbare il significato originario dell'ufficio. È da notare però la divergenza dei risultati raggiunti dal Mochi Onory e dal Vismara nello studio rispettivamente dei documenti umbri e beneventani[53]. Nel ducato di Spoleto il vescovo sembra partecipare alle as-

[48] Op. cit., pp. 217 sgg.

[49] Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia* cit., p. 148.

[50] Mor, *Relazioni tra chiesa e stato* cit., p. 42.

[51] Cfr. Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., pp. 724 sgg., per la controversia dell'arcivescovo di Milano con Pavia dinanzi a papa Costantino I. Sulla diversa azione esercitata dai Merovingi e dai re longobardi sull'elezione episcopale si veda il Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia* cit., pp. 152 sgg. Importanti anche le sue considerazioni sul carattere prevalentemente laico dell'amministrazione centrale del regno longobardo (op. cit., pp. 169, 177).

[52] *Edictus Langobardorum*, ed. F. Bluhme, in *MGH Leges, LL 4*, 33, p. 124.

[53] Vismara, *"Episcopalis audientia"* cit., pp. 160 sgg.

semblee giudiziarie come *iudex*, alla pari coi giudici ordinari: ciò non risulta per Benevento. In ogni caso, il vescovo non esercita queste funzioni giudiziarie in quanto tale, ma come membro di un'assemblea secolare, per speciale delegazione regia o ducale: così almeno per i placiti solenni, presieduti dal duca o da messi regi[54]. Quanto alle assemblee giudiziarie minori, tenute nella città di residenza del vescovo, è possibile che l'intervento di questo risponda ad una funzione ormai spettante localmente ai vescovi per consuetudine. Sarebbe questo l'unico caso – ma è da osservare la scarsezza della documentazione presentata dal Mochi Onory – in cui si manifesti qualcosa di simile all'incorporazione avvenuta presso i Visigoti dell'attività giudiziaria dei vescovi nella cura pastorale «divinitus (...) commissa»[55].

Nella chiesa franca si determina invece una situazione che si può dire intermedia fra l'intima unione dell'episcopato visigoto col regno e la chiara distinzione longobarda dei due poteri. È anzitutto significativa la persistenza del vicariato papale in Gallia, affidato ai vescovi di Arles fin dal 417[56]. È vero che la posizione eccentrica di Arles e l'ingerenza dei re nelle chiese rendono difficile l'esercizio del vicariato: dopo Gregorio Magno i papi si rassegnano alla sua inefficienza[57]. Tuttavia l'autorità papale è costantemente riconosciuta dai re franchi come suprema nella chiesa, e per tutto il VI secolo conserva una certa efficacia sui vescovi, che nei concili spesso si riferiscono agli «statuta sedis apostolicae»[58]. È probabile che la fedeltà dei vescovi franchi all'idea papale sia favorita dalla frequente divisione del regno, che ostacola la funzione unificatrice della corona di fronte all'episcopato. Nel concilio di Orléans del 533, per esempio, i tre re che lo convocano non possono rappresentare l'unità della chiesa nazionale con la stessa chiarezza con cui a Toledo il sovrano, raccogliendo attorno a sé periodicamente e regolarmente i vescovi spagnoli, unifica la propria chiesa.

Tuttavia l'autorità dei Merovingi sulla chiesa franca ha un'efficacia assolutamente preponderante rispetto a quella papale. La scelta dei vescovi è subordinata al consenso del principe e non di rado avviene in corte[59]. Al re spetta la convocazione dei concili e la vigilanza sull'episcopato. La legislazione regia in materia ecclesiastica è molto ampia e non condizionata necessariamente dalle risoluzioni conciliari, che il re in parte accoglie, in parte modifica o com-

[54] S. Mochi Onory, *Ricerche sul potere civile dei vescovi nelle città umbre durante l'alto medio evo*, Roma 1930 (Biblioteca della Rivista di storia del diritto italiano, 2), pp. 91 sgg.

[55] *Leges Visigothorum* cit., II, 1, 30, p. 77.

[56] L. Bréhier, R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, in *Histoire de l'église: depuis les origines jusqu'à nos jours*, edd. A. Fliche, V. Martin, V, Paris 1947, p. 375.

[57] Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., p. 495.

[58] Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 301 sgg.

[59] Op. cit., pp. 241 sgg.; Bréhier, Aigrain, *Grégoire le Grand* cit., pp. 369 sgg.

pleta[60]. In relazione con questa missione religiosa, la figura del re assume un significato più alto di quello spettante a un signore temporale: acquista una dignità comparabile all'autorità spirituale dei sacerdoti. Il concilio di Orléans del 511 esalta lo spirito sacerdotale di Clodoveo, e Venanzio Fortunato celebra il regale sacerdozio di Childeperto I[61]. Sono amplificazioni retoriche e tuttavia rappresentano una tendenza, che già abbiamo osservata a Bisanzio e nel regno visigoto, a innalzare il re sopra gli altri fedeli, conferendogli un'autorità conforme alle sue responsabilità nella chiesa. Certo al sovrano non è riconosciuto il carattere sacerdotale in un senso, per così dire, tecnico, e Venanzio Fortunato, dopo aver salutato in Childeperto il Melchisedech dei Franchi, aggiunge: «complevit laicus religionis opus»[62]. Ma l'attribuzione al re di una spiritualità propria dei sacerdoti è tale da giustificare il superamento del dualismo *giuridico* cristiano nella persona del principe.

Se non che la condizione dei Merovingi di fronte alla gerarchia ecclesiastica riesce più complessa di quella dei re visigoti e degl'imperatori perché occupano una posizione intermedia fra vescovi e papa. Essi riconoscono la supremazia di Roma e a sua volta il papato riconosce la loro autorità sull'episcopato franco. Gregorio Magno invita la regina Brunechilde e i suoi nipoti Teodeberto e Teoderico a combattere la simonia e l'immoralità del clero, e a riunire i vescovi in un concilio per meglio provvedere con essi a liberare la chiesa da tanti mali[63]. Questo adattamento dell'azione papale alle condizioni e alle concezioni della chiesa franca dà pieno rilievo alla funzione regia nella chiesa: che non è di semplice braccio secolare, ma di guida e governo del sacerdozio. D'altra parte il papato è indotto dalle esigenze stesse della vita ecclesiastica a sviluppare la supremazia riconosciutagli sui regni in un senso via via più ricco di contenuto politico. Così si prepara la situazione che diverrà propria del papato di fronte ai principi ed ai vescovi dell'occidente. Allo stesso modo che la dignità regia oltrepassa i limiti del concetto gelasiano di potere temporale, assumendo un compito direttivo nella chiesa nazionale, il papato si avvia a superare i limiti del concetto patristico di potere spirituale, presentandosi come supremo potere della cristianità, fornito direttamente o indirettamente di tutti i mezzi necessari per il governo di essa.

In altra forma sono superati questi limiti dai vescovi. Anche nella chiesa franca è evidente – e forse superiore che in quella visigota – il processo di secolarizzazione dell'episcopato, che si accentua nel secolo VII. I vescovi partecipano alle lotte che dilaniano i regni e il possesso di un vescovato diventa un

[60] Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 252 sgg.

[61] Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 33, nota 60.

[62] G. Martini, *Regale sacerdotium*, in «Archivio della R. Deputazione romana di storia patria», n.s. 61 (1938), p. 108.

[63] Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 296 sgg.

elemento di potenza politica. Le grandi famiglie franche e i maestri di palazzo gareggiano nel conferire i vescovati ai propri aderenti. Scompare l'ordinamento della chiesa in province rette da metropolitani. Per decenni neppur si riuniscono concili. Se non che la gravità appunto di queste condizioni e il loro evidente contrasto con le esigenze di ogni ufficio pubblico, non che di un'autorità pastorale, impediscono che la secolarizzazione di fatto dell'episcopato franco si traduca in un turbamento profondo del concetto di potere spirituale. Altro infatti è il disordine della vita pubblica, che per il suo stesso carattere eccezionale rende sensibile il distacco dalla tradizione e la rottura dell'ordine giuridico, ed altro è il normale sviluppo delle istituzioni, che solo può determinare in virtù della sua gradualità un'alterazione concettuale permanente.

Quando si prescinda da questa potenza di carattere palesemente avventizio rispetto alla natura dell'ufficio pastorale, l'inserimento dell'episcopato nell'ordinamento pubblico risulta meno profondo presso i Franchi che presso i Visigoti. Anche i concili convocati dai Merovingi impongono ai vescovi di aver cura dei poveri e dei malati, di proteggere i deboli contro i potenti, di vigilare sui giudici, minacciando gl'iniqui di scomunica[64]. Ma i re per lo più evitano di affidare all'episcopato una sorveglianza ufficiale sull'amministrazione della giustizia, con un diritto d'intervento simile a quello che abbiamo trovato nell'impero di Giustiniano e nel regno visigoto. Quando il concilio di Mâcon del 585 prescrive che i giudici prima di procedere contro vedove ed orfani informino il vescovo, che deve partecipare all'azione giudiziaria[65], re Gontrano non traduce la deliberazione conciliare in norma legislativa. Il concilio franco non diviene come a Toledo un normale organo di governo del regno. Il re lo convoca e talora vi interviene, ma non ne dirige regolarmente i lavori, né per lo più v'impone un suo programma, qualcosa di simile al *tomus* che il re visigoto presenta ai suoi vescovi all'apertura del concilio di Toledo. Quindi le risoluzioni conciliari solitamente non si presentano come prodotto della collaborazione dei vescovi con la corte e non vengono necessariamente promulgate dal re[66]. Così avviene che molte richieste conciliari, specialmente quelle attinenti al foro ecclesiastico, non siano accolte nella legislazione regia. Ciò contribuisce a mantenere ai concili e all'episcopato un carattere sufficientemente distinto dall'ordinamento pubblico, perché consente al re di contrastare le eventuali tendenze conciliari ad estendere la giurisdizione episcopale oltre l'ambito propriamente ecclesiastico. Tale distinzione naturalmente non implica l'indipendenza del potere spirituale dall'autorità regia che già sappiamo fornita di un significato atto a comprendere l'alta direzione della chiesa nazionale.

64 Op. cit., p. 271.

65 Bréhier, Aigrain, *Grégoire le Grand* cit., p. 336.

66 Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 250 sgg.

Il disordine della chiesa franca raggiunge la massima intensità quando Carlo Martello dispone senza contrasto dei vescovati e dei loro beni a profitto dei propri fedeli e dei collaboratori militari del regno. S'impone allora una radicale riforma, di cui si fanno promotori i figli di Carlo Martello, in collaborazione col legato papale Bonifacio[67]. In questo modo il ritorno della disciplina nella chiesa franca coincide con una ripresa dell'influsso papale dopo un secolo di quasi totale interruzione dei rapporti con Roma.

San Bonifacio porta tra i Franchi l'attaccamento proprio dei monaci anglosassoni alla sede romana. Da quando Gregorio Magno promosse la conversione degl'invasori dell'isola, si costituì in Inghilterra una chiesa affidata in gran parte a monaci, che serbarono sempre viva la fedeltà a Roma. L'ingerenza dei re anglosassoni nel governo della chiesa fu tuttavia fin dai primi tempi considerevole. Ne seguirono contrasti con Roma. Quando il vescovo Vilfrido di York nel 678 fu privato del suo ufficio dall'arcivescovo Teodoro di Canterbury per volontà del re Egfrido di Northumbria, Vilfrido ricorse a Roma, dove il suo diritto fu riconosciuto, ma parecchi anni trascorsero prima che gli fosse restituita la sede episcopale: soltanto nel 686 re Aldfrido, successore di Egfrido, lo richiamò a York[68]. Espulso poi nuovamente dalla Northumbria, ricorse ancora a Roma, che lo ristabilì nei suoi diritti, ma Aldfrido accettò la decisione romana soltanto sul letto di morte. I contrasti fra i principi e il papato non riguardavano però questioni di principio: erano divergenze nel valutare singole situazioni. In principio la supremazia giurisdizionale di Roma era incontestata, così come il diritto del principe d'intervenire nel governo della sua chiesa[69]. Si ripeteva, in forma anzi più evidente e con più netta prevalenza del papato sul regno, la complessa condizione della chiesa franca prima del declino dei Merovingi.

Quando perciò Bonifacio, strettamente legato a Roma, accoglie l'invito di Carlomanno a partecipare al cosiddetto concilio germanico del 742, convocato per riformare la chiesa in Austrasia, si presenta una situazione assai simile a quella anglosassone: governo regio della chiesa sotto l'alta direzione papale. S'intende che in tutto ciò non vi è nulla di preciso, tanto meno di stabile. Così nel concilio del 742 come in quello tenuto a Soissons per la Neustria nel 744 il maestro di palazzo, rispettivamente Carlomanno e Pipino, si presenta come vero responsabile del governo della chiesa ed effettivo signore dell'episcopato: egli convoca il concilio, a cui invita pure alcuni grandi laici, dichiara di aver sta-

[67] Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., pp. 709 sgg.

[68] Bréhier, Aigrain, *Grégoire le Grand* cit., pp. 321 sgg.

[69] Non mancano tuttavia affermazioni di principio e solenni riconoscimenti regi, che sono in perfetta armonia con la teoria gelasiana. Si leggano in Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, Firenze 1766, pp. 87 sgg. le deliberazioni di un'assemblea politico-ecclesiastica presieduta da re Vitfrido del Kent (cfr. Hefele, Leclercq, *Histoire des Conciles*, pp. 587 sgg.).

bilito e aver deposto vescovi, decide intorno alla disciplina del clero[70]. D'altro lato papa Zaccaria autorizza Bonifacio a tenere concili «in partibus Franciae et Galliae: concilia (...) ut tibi et ubi tibi rectum videtur celebranda procura»[71]. E in un concilio del 747, a cui partecipano vescovi di Neustria e di Austria, i presenti si obbligano a persistere nell'obbedienza al pontefice e nell'unione con Roma[72]. Si noti che Bonifacio in una lettera all'arcivescovo di Canterbury afferma di aver convocato il concilio per comando del papa e preghiera dei principi franchi. È qui palese la tendenza romana a raccogliere i vescovi direttamente attorno al pontefice, senza che tuttavia l'intervento regio nella chiesa sia ridotto senz'altro ad una protezione puramente esteriore. Interessante è in proposito il tentativo compiuto da Bonifacio per ristabilire il vecchio ordinamento metropolitano della chiesa franca, in forma tale da costituire un'istanza intermedia fra l'episcopato e il papa. Egli intende unire i poteri che il papa gli ha conferito come arcivescovo, rappresentante della sede apostolica per il riordinamernto delle chiese germaniche, con le funzioni appartenenti un tempo ai metropoliti, quando sorvegliavano i vescovi di una provincia ecclesiastica e li riunivano periodicamente in sinodi. I maestri di palazzo sembrano in un primo tempo favorevoli a questo disegno, ed anzi chiedono il pallio a Zaccaria, in segno di unità con la sede apostolica, per i metropoliti costituiti a Rouen, a Reims e a Sens, ma successivamente Bonifacio comunica a Roma che il piano originario è abbandonato e il pallio è richiesto soltanto per Grimone di Rouen: Pipino si disinteressa dell'ordinamento provinciale[73].

Scomparso Bonifacio, più non si parla di pallio né di arcivescovi delegati dal pontefice nel regno franco, fino a quando re Carlo chiederà a papa Adriano il pallio per il vescovo Tilpino di Reims e inizierà il riordinamento dell'intera chiesa occidentale sulla base degli arcivescovi-metropoliti[74]. Le esitazioni dei Carolingi ad accogliere l'idea di san Bonifacio di legare più strettamente a Roma l'episcopato sono vinte dunque soltanto quando la supremazia franca sul papato inserisce l'esecuzione di quel disegno nella vasta azione carolingia di governo della chiesa occidentale.

A questo si giunge attraverso il reciproco legame di fedeltà che dal tempo di Stefano II e di Pipino unisce i Carolingi alla sede apostolica. È ben noto che propriamente si tratta di fedeltà dei Franchi a San Pietro e dei Romani ai signori dei Franchi: un duplice vincolo che esce non solo dallo schema di una distinzione fra potere spirituale e potere temporale, ma dal quadro del problema

[70] Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 309 sgg.

[71] Op. cit., p. 350.

[72] Caspar, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* cit., pp. 720 sgg.

[73] Bréhier, Aigrain, *Grégoire le Grand* cit., pp. 366 sgg.; Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 351 sgg.

[74] É. Amann, *L'époque carolingienne*, in *Histoire de l'église: depuis les origines jusqu'à nos jours*, edd. A. Fliche, V. Martin, VI, Paris 1947, pp. 27, 80 sgg.

regno-sacerdozio. Stefano chiede soccorso per il popolo romano, il prediletto di san Pietro, e Pipino accorre coi suoi Franchi a difesa di coloro che un patto di amicizia ha fatto fratelli del suo popolo: «amicis amici, inimicis inimici usque ad animam et sanguinis effusionem»[75]. Ma il vincolo con san Pietro, costituendo Pipino e i suoi eredi difensori in perpetuo della chiesa universale, conferisce alla nuova dinastia di fronte alla sede apostolica un compito che risponde alla natura del potere temporale e al primo ufficio attribuitogli dalla tradizione patristica: la materiale difesa del patrimonio spirituale cristiano. Il patriziato dei Romani, confermante il vincolo dei Carolingi con Roma, e l'unzione compiuta da Stefano II su Pipino, esaltante la dignità del principe in relazione con la dignità del vicario di Pietro, accentuano ulteriormente il significato universale della missione affidata da Dio alla dinastia e pongono le basi spirituali per la creazione di una monarchia imperiale: una monarchia per ciò stesso tendente a sovrapporsi al papato.

Da quanto infatti si è detto finora dell'impero di Roma e di Bisanzio e dei regni germanici, risulta con sufficiente chiarezza la tendenza di tutti i principati cristiani ad arricchire il significato, diciamo, ambrogiano del potere temporale, preposto alla difesa materiale della pace e della fede, con la nozione di una suprema autorità morale e religiosa, capace di guidare l'episcopato e di disciplinare la chiesa. In tanto può dunque il papato sfuggire al predominio del principe, in quanto manchi a questo il significato universale che alla sede apostolica è inerente: ma col legare a Roma la dinastia di Pipino, Stefano II rimuove appunto questo unico ostacolo alla sovraordinazione del regno franco al papato. O almeno contribuisce a rimuoverlo. Si può infatti osservare che nel mondo cristiano la dignità regia, in quanto fornita di un valore religioso che per sua natura trascende i limiti nazionali, ha in sé virtuale una tendenza all'universalità: la missione del principe cristiano implica la tutela non di una peculiare cultura del suo popolo, ma di valori predicati a tutte le genti e destinati ad unirle in un unico universale popolo di Dio. Tuttavia, perché questa universalità implicita nella dignità regia si traduca in un'azione imperiale, spezzando il legame del regno con la tradizione giuridica della stirpe dominante, occorre che le vicende storiche spingano il principe fuori dell'ambito regionale e che ciò avvenga in relazione con eventi che commuovano la sua coscienza religiosa. Di qui la grande importanza delle guerre di Carlo contro i Sassoni pagani e di Pipino e di Carlo contro i Longobardi nemici di san Pietro.

Sarebbe però erroneo ritenere che lo sviluppo del regno di Pipino nell'impero di Carlo implichi un radicale mutamento nella concezione del potere del principe. Quest'opinione è tuttavia diffusa. Per spiegare l'*imperium Christianum* di Carlomagno – indubbiamente vivo nella coscienza dei con-

[75] O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941 (Storia di Roma, 9), pp. 562 sgg.

temporanei già prima dell'incoronazione romana – si suole ricorrere alle idee dei chierici della corte franca. Si rileva il frequente uso di immagini bibliche per designare il re fin dal tempo di Pipino e della sua unzione, e si insiste sull'efficacia del *De civitate Dei*, il libro prediletto da Carlo. Tutto ciò è effettivamente importante, perché la concezione imperiale carolingia presuppone, come ora si è detto, una forte coscienza religiosa nel principe e nella sua corte, e dunque il rinvigorimento spirituale e culturale della chiesa franca: ma ciò non implica che l'idea carolingia dell'impero presenti un'affinità coi concetti biblico-agostiniani, atta a differenziarla essenzialmente dalla normale concezione cristiana del regno. Accade invece di rilevare nei sostenitori delle più diverse ed anche opposte teorie intorno all'origine e al significato dell'incoronazione imperiale di Carlo la persuasione che nel mondo cristiano di allora esista una concezione quasi diremmo laica del potere temporale accanto a quella religiosa che ispira i chierici della corte franca. La suggestiva e insieme paradossale tesi dello Heldmann[76], che l'incoronazione dell'800 sia determinata non dalle tendenze universalistiche e imperialistiche del tempo, ma «aus einer besonderen augenblicklichen Zwangslage staatsrechtlicher Art» – dall'esigenza di creare in Roma una giurisdizione temporale capace di giudicare gli avversari di Leone III –, muove dal presupposto che il fondamento teoretico dell'imperialismo di Carlo, prima e dopo l'incoronazione romana, sia la dottrina ecclesiastica della comunità spirituale dei fedeli, del *regnum sanctae ecclesiae*, figura terrena e visibile del regno celeste: di una comunità perfettamente distinta «von allen weltlichen Staatswesen, wie der Angelsachsen und Franken so auch der Römer»[77]. Come il regno temporale ha il compito di proteggere entro i propri confini l'ordinamento giuridico terreno, all'interno per mezzo dei tribunali, all'esterno con le armi, così il regno spirituale deve difendere la fede all'interno contro gli eretici e all'esterno contro gl'infedeli: e l'adempimento di questo duplice compito della comunità religiosa spetta a tutti i cristiani, ma in primo luogo al principe e fra tutti i principi a Carlo, «devotus sanctae ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus»[78].

Così lo Heldmann. Il quale non sa – risponde il Rosenstock – «daß die Rolle des Kaisers in der Kirche die Achse des Kirchenrechts darstellt»[79]. L'elevazione all'impero rende appunto legale quell'autorità che il principe franco ha finora esercitata sulla chiesa senza titolo adeguato. Ciò vale così per

[76] K. Heldmann, *Das Kaisertum Karls des Grossen: Theorien und Wirklichkeit*, Weimar 1928, p. 438.

[77] Op. cit., p. 49.

[78] Op. cit., pp. 51 sgg.

[79] E. Rosenstock, recensione di K. Heldmann, *Das Kaisertum Karls des Grossen: Theorien und Wirklichkeit (...)*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung», 49 (1929), p. 519.

l'incoronazione romana dell'800, come per l'incoronazione di Ludovico ad Aquisgrana dell'813. «Weder 800 noch 813 hat das Heer den Kaiser gemacht – wie in Byzanz – und wie im Frankenreich den König, sondern die Kirche». Carlomagno e Ludovico sono fatti imperatori dall'acclamazione del *populus Christianus* nella chiesa[80]. Così la tesi dello Heldmann è rovesciata, ma è conservato, si noti, il presupposto di una concezione del potere temporale diversa da quella su cui l'impero di Carlo è fondato. Poiché l'elevazione dell'800 ha un significato essenzialmente ecclesiastico, cade l'opposizione supposta dallo Heldmann fra *imperium Christianum* e *imperium Romanum* di Carlo: ma rimane l'opposizione fra questo impero cristiano e romano, voluto nella chiesa e per la chiesa, e la normale concezione del potere regio in occidente e imperiale in oriente, fondato sull'esercito.

Gli studiosi italiani risolvono il problema dell'incoronazione di Carlo in forme non meno diverse e tuttavia anch'esse non di rado concordi nel distinguere due concetti di regno. Il Barbagallo, che non ha dubbi sull'origine franca del disegno d'incoronazione imperiale, giudica radicalmente mutati dalla restaurazione dell'impero i rapporti del principe con la chiesa: l'impero infatti, proprio in quanto è formalmente una creazione della chiesa, trasferisce al principe tutti gli attributi e i poteri riconosciuti ed esercitati finora dal successore di Pietro[81]. Ma il Rota capovolge la tesi del Barbagallo: la consacrazione dell'anno 800 è una rivincita di Roma sulla monarchia franca. I *libri carolini* non erano una furbesca manovra di Carlo, ma l'espressione di un sincero disprezzo per l'impero orientale, e dunque per lo stato romano. Il quale è soltanto «saecularis potentia», mentre la regalità franca è tutt'uno col sacerdozio secondo il concetto biblico del regno. Re Carlo ha superato l'imperatore Costantino: egli ha fondato in terra la città di Dio. Il suo regno è «remedium peccati»*:* è governo di anime più che di corpi[82].

Il Rota a sostegno della propria tesi si richiama all'Arquillière: la nozione dello stato romano, «fondato sul diritto naturale», dilegua di fronte all'altissima funzione religiosa di re Carlo, inconsapevole esecutore dell'agostinismo politico. A dire il vero, l'Arquillière non condivide affatto l'opinione del Rota

[80] Op. cit., pp. 521 sgg.

[81] C. Barbagallo, *Il colpo di Stato del Natale dell'800*, in «Nuova rivista storica», 17 (1933) 6, pp. 84 sgg.: «Carlo è adesso il pontefice», afferma il Barbagallo.

[82] E. Rota, *La consacrazione imperiale di Carlo Magno e l'orientazione anti-romana della monarchia carolingia*, in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento*, IV, Milano 1939, pp. 185 sgg. Analoga più alla concezione del Bargaballo che a quella del Rota, pur senza una altrettanto forte accentuazione del carattere spirituale dell'impero, è la distinzione fra regno e impero in E. Besta, *Il diritto pubblico italiano. Dalla costituzione del Sacro romano impero sino al principio del secolo undecimo*, Padova 1928, pp. 8 sgg.: l'uno avrebbe fini giuridici e politici, l'altro fini etici e religiosi. In relazione con questa distinzione il Besta parla più avanti di vescovi che «erano stati piuttosto funzionari dell'impero che del regno» (op. cit., p. 154).

intorno al significato della restaurazione imperiale: ché anzi giudica l'incoronazione romana la necessaria legittimazione del singolare «mélange du temporel et du spirituel», proprio del regno di Carlo[83]. Ma egli pure oppone la concezione carolingia a quella romano-bizantina dell'impero: a Bisanzio la religione è per i principi «un département de leur politique générale», mentre in occidente «l'idée de l'état s'est diluée et fondue dans la haute magistrature religieuse exercée par Charlemagne sur l'empire»[84].

Grande divergenza di opinioni dunque, con tutte le combinazioni possibili fra i concetti di regno germanico, d'impero cristiano e di stato romano. Ma in questa davvero sorprendente varietà e libertà d'idee c'è il comune motivo del ministero religioso di Carlo. Egli è un novello Davide, è il principe giusto auspicato da Agostino: e il suo impero è l'attuazione della città di Dio sulla terra. Questo già insegnava l'Ohr nel 1902[85]. Questo ancora insegna l'Halphen nel suo recente *Charlemagne*[86]. Eppure non vi è ragione di attribuire a re Carlo e ai suoi chierici un'idea regia o imperiale essenzialmente diversa dalla concezione di un re visigoto o di un'imperatore di Bisanzio. È destino di tutti i principi cristiani di pascere il gregge del Signore con la pietà di Davide e la sapienza di Salomone, di predicare il Cristo e di proteggerne la chiesa. Un «département de la politique» la religione a Bisanzio? Ma gl'Isaurici sconvolgono l'impero per purificarlo dal culto delle immagini, e Leone VI, il colto discepolo di Fozio, nelle grandi feste pronunzia omelie al suo popolo. Certo nella lotta iconoclastica non mancano preoccupazioni politiche: si vuole abbattere la potenza dei monaci. Ma è destino di tutti i principi cristiani di inserire il problema religioso nelle più vaste preoccupazioni della vita pubblica e nella lotta politica. Ciò è vero anche per Carlo: non può essere caso che l'empietà bizantina susciti la santa indignazione del re quando sono più tesi i rapporti politici con la corte orientale. La chiesa e non l'esercito, afferma il Rosenstock, crea l'imperatore in occidente, e ne vuole inferire che l'elevazione all'impero conferisce a Carlo non un potere militare, a lui già spettante in virtù della regalità franca, ma la direzione religiosa del mondo cristiano: come se Franchi e Romani, rappresentanti il popolo cristiano – che è chiesa ed esercito insieme –, acclamassero in Carlo imperatore un predicatore di omelie e non il vincitore dei Sassoni e dei Longobardi. Certo le sue vittorie sono opera di Dio, e il popolo cristiano non s'inchina alla violenza trionfante ma al felice successo donato al principe piissimo dalla Provvidenza: ma Iddio vince Sassoni e Longobardi conferendo forza al braccio di Carlo, non eloquenza alla sua parola. E d'altro lato, se a

83 Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., p. 110.

84 Op. cit., pp. 113 e 121.

85 W. Ohr, *Der Karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis*, Leipzig 1902, specialmente pp. 20 sgg.

86 L. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien*, Paris 1947, specialmente pp. 214 sgg.

Bisanzio la creazione dell'imperatore si compie col rito della elevazione sullo scudo, ciò non toglie che anche in oriente il principe sia assai più di un capo militare. Appunto il Rosenstock oppone allo Heldmann che l'imperatore romano rappresenta «die Achse des Kirchenrechts»: e lo rappresenta non soltanto nella concezione che dell'impero romano possiede l'occidente al tempo di Carlo, ma nella più autentica tradizione romana e bizantina. L'autorità di un Giustiniano non è affatto più militare di quella imperiale di Carlo[87].

Con ciò non s'intende confondere Aquisgrana e Bisanzio, né porre in un solo fascio tutti i principi cristiani. C'è Davide e Davide: il guerriero franco che ama ascoltare le opere di Agostino, vive in tutt'altro mondo da quello in cui Leone il Macedone predica e Manuele Comneno teologizza. E come la religione di Carlo è più semplice della teologia di Manuele, così l'idea germanica del potere pubblico è più rudimentale di quella romana: il re franco è il capo di un nucleo familiare e il condottiero di una stirpe, prima che il sovrano imparziale delle genti del suo regno. Questo è il fondamento di vero della contrapposizione fra oriente ed occidente, ed è l'origine dell'erronea distinzione fra due concetti di regno nel mondo cristiano, l'uno fedele alla tradizione romana e perciò ricco di genuino contenuto politico, l'altro conforme all'idea di un ministero essenzialmente morale e religioso.

Ma come è potuta avvenire una così grave trasposizione di pensiero? Si consideri l'efficacia del cristianesimo sullo sviluppo dell'idea germanica del regno come ufficio pubblico, come incarnazione della legge e dell'equità. Intendiamo qui estendere – e nel tempo stesso attenuare – la concezione espressa dall'Halphen in uno studio intorno all'idea di stato sotto i Carolingi[88]. È vero infatti che egli manifestamente esagera l'insufficienza germanica a concepire il bene pubblico e lo stato. Che nei capitolari di Carlo per la prima

[87] L'atto stesso con cui si crea in oriente l'imperatore non si risolve nel rito dell'elevazione sullo scudo: come dimenticare che appunto sul modello bizantino sono preparate l'incoronazione, l'acclamazione e l'adorazione della notte di Natale dell'800 (cfr. Heldmann, *Das Kaisertum Karls des Grossen* cit., pp. 306 sgg. e Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien* cit., p. 130)? È vero che, a giudizio di E. Caspar, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 54 (1935), pp. 258, 233, l'incoronazione ha ben maggiore rilievo in occidente che in oriente, e che la partecipazione del papa alla cerimonia dell'800 assume perciò tutt'altra importanza che la partecipazione del patriarca a quella bizantina. Ma egli attribuisce appunto a questo motivo, tra l'altro, il disappunto di Carlo, testimoniato da Eginardo, e dunque giudica il rilievo dato all'atto papale, disforme dalla concezione franca dell'impero, che appare invece in tutta evidenza nella cerimonia dell'813. Certo accanto a questa concezione vi è quella papale e romana: ma sarebbe strano che appunto questa attribuisse a Carlo una dignità piuttosto sacerdotale che politica. Vero è che, quando si accolga l'interpretazione del Caspar, si dovrà non già dubitare del significato schiettamente politico e temporale dell'impero nella mente di Leone III e nell'ambiente romano, bensì giudicare turbato e arricchito di contenuto politico il concetto del potere spirituale del papa: come diremo più avanti.

[88] L. Halphen, *L'idée d'État sous les Carolingiens*, in «Revue historique», 185 (1939), pp. 59 sgg.

volta i Franchi e il loro re siano ufficialmente considerati come «formant un bloc solidaire», è un'opinione che non può non sorprendere chiunque abbia qualche conoscenza della legislazione merovingia: «si in populo nostro iustitiae iura servamus», dice un editto del 585, in cui si esige dai giudici espressamente l'«aequitas iudicandi»[89]. Ma l'idea dell'Halphen che la nozione del bene pubblico si sviluppi sotto l'azione della chiesa, è indubbiamente esatta, quando non sia riferita esclusivamente al periodo carolingio, ma sia estesa a tutto il mondo germanico cristiano. Le leggi dei Visigoti e gli stessi editti dei Merovingi a cui si è fatto cenno, lo dimostrano ampiamente per il continuo riferimento alla concezione cristiana della giustizia e del bene. Poiché d'altro lato l'assenza di un complesso di leggi e di istituzioni paragonabile con quello che perdura in oriente desta l'impressione di un certo vuoto politico, si è indotti a porre in relazione l'una cosa con l'altra, e ad attribuire all'istituto germanico del regno, che sviluppa il suo significato pubblico sotto l'influsso del cristianesimo, un contenuto prevalentemente religioso: quasi che il colore religioso della regalità implichi una sostanziale povertà di significato politico. A ciò si aggiunga la constatazione dell'importanza dei vescovi nelle corti germaniche e nella vita pubblica, e il naturale rilievo che vien fatto di dare al tono pastorale di molti capitolari, specie di Carlomagno. Allora avviene che lo storico, preso da questa atmosfera religiosa, ci rappresenti re Carlo come pastore di popoli e il suo impero come attuazione dell'agostiniana città di Dio[90], e rilevi le minute prescrizioni dei capitolari sulla vita dei chierici e dei fedeli come testimonianza della concezione occidentale del regno o dell'impero, di-

[89] *Capitularia regum Francorum I*, ed. A. Boretius, in *MGH Leges*, *Capit. 1*, 5 (Guntchramni regis edictum), pp. 11-12[12].

[90] Cfr. per esempio Ohr, *Der Karolingische Gottesstaat* cit., *passim*; H. Lilienfein, *Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger: ein Beitrag zur mittelalterlichen Weltanschauung: inaugural Dissertation*, Heidelberg 1902, p. 30; Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien* cit., p. 214; Heldmann, *Das Kaisertum Karls des Grossen* cit., pp. 48, 53 sgg., 415; Amann, *L'époque carolingienne* cit., p. 199; R. Morghen, *La concezione dell'Impero romano-germanico e la tradizione di Roma da Carlomagno a Federico II*, in «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», ser. VI, 14 (1938), pp. 298 sgg. Chi conduce alle ultime conseguenze questo giudizio sull'impero di Carlo è l'Arquillière: esso sarebbe il risultato di «un travail de lente désagrégation des vieilles assises naturelles de l'état» (*L'augustinisme politique* cit., p. 71). A suo giudizio «la notion de l'intérêt public est bien près de se confondre avec la pratique des vertus chrétiennes» (op. cit., p. 153): come se le virtù cristiane si librassero in una sfera estranea alla società umana e all'interesse pubblico. Simile in parte è la concezione che dell'impero medievale, a cominciare da Carlomagno, ha R. Holtzmann, *Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten*, in «Historische Zeitschrift», 159 (1939), pp. 251 sgg. Lo distingue dal regno valendosi della contrapposizione di origine romana di *potestas* e *auctoritas*: il «Romanum imperium gubernans» di Carlo significherebbe l'esercizio di un'autorità morale diversa dal dominio regio. Ma l'autore non tiene conto del mutamento che il concetto di *auctoritas* subisce fin dall'età imperiale romana, secondo le ricerche dello Gmelin, da noi ricordate a proposito di papa Gelasio.

menticando certe curiose disposizioni di Giustiniano, che financo il modo di dormire prescrivono ai monaci[91].

Ora, è bensì vero che la chiesa influisce sul regno, ma non affatto per risolverlo in un *summus episcopatus* e nulla più[92]. Si dimentica che l'idea ecclesiastica dell'autorità pubblica come garanzia di giustizia e di pace è di origine romana. Quando l'insegnameno cristiano promuove tra i Franchi o tra i Visigoti il superamento del concetto patrimoniale o di stirpe del regno, opera in quell'insegnamento la stessa tradizione che perdura vigorosa in oriente. Che poi la funzione pubblica del regno si colori di religione, nulla toglie al suo significato politico nel mondo germanico, così come non turba la saldezza dell'impero di Giustiniano. Ciò avverrebbe soltanto qualora l'episcopato rimanesse fedele a talune antiche illusioni sulla possibilità di reggere gli uomini con la sola predicazione e il solo ammonimento sacerdotale: illusioni definitivamente tramontate nel secolo IV e in assoluto contrasto con la concezione fortemente politica dell'impero, propria di un sant'Ambrogio e del papato romano e di tutta la tradizione episcopale dell'occidente. Di qui l'inopportunità di troppo insistere nell'avvicinare la concezione imperiale di Carlo all'idea agostiniana della città di Dio, dalla quale è assente il concetto di stato e di potenza politica[93], che affiora invece nella rappresentazione della città terrena. È giudizio diffuso che il *De civitate Dei* abbia un'immensa efficacia sul pensiero politico del medioevo, ma è giudizio valido solo quando si pensi a un'efficacia in senso lato e generico e cioè come contributo allo sviluppo di una coscienza unitaria nella cristianità. In questo senso l'idea agostiniana sta alla base così dell'impero di Carlo come della posteriore teocrazia papale: ma semplicemente perché coincide con l'idea stessa di chiesa come società universale, unitariamente ordinata[94]. E allora diremo che la concezione agostiniana opera nel medioevo in quanto esprime in una sintesi conclusiva il pensiero patristico latino intorno all'universale comunità dei cristiani; e perciò influisce sulla coscienza politica di Carlo e della sua corte solo indirettamente, in quanto ravviva le tendenze universali insite nella tradizione cristiana: allo stesso modo che la teologia della patristica greca

[91] Iustiniani Imperatoris *Novellae*, 5, 3; cfr. le *Novellae* 77, 123, 133.

[92] Cfr. la Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 33.

[93] Quanto sia lontano Agostino dal pensare ad un'attuazione della città di Dio sulla terra in forma politica, risulta da tutta la sua polemica contro l'impero romano e in particolare dall'espressione di un ideale politico opposto all'universalismo imperiale (Augustini *De civitate Dei* cit., IV, 15, col. 124).

[94] Il Gilson, *Introduction à l'étude* cit., pp. 233 sgg., afferma che «l'église n'est pas la cité de Dieu, car cette cité est la société de tous les élus passés, présents ou futurs». Quest'affermazione procede da un irrigidimento dei due concetti agostiniani in due significati diversi: essi invece hanno senso mutevole, e dentro limiti che valgono egualmente per l'uno e per l'altro concetto. Bisogna tornare al Bernheim, *Die Zeitanschauungen* cit., pp. 114 sgg., che rileva in Agostino la sostanziale coincidenza dei concetti di *ecclesia* e di *civitas Dei*, pur nella loro fluidità.

costituisce nel medioevo la principale fonte d'ispirazione dell'universalismo inerente alla concezione bizantina dell'impero.

Il significato compiutamente politico non meno che religioso dell'impero cristiano di Carlo risulta dal nesso esistente nell'ambiente franco tra l'idea imperiale e la coscienza dell'ampiezza e della complessità dell'opera che il re svolge per costituire e disciplinare unitariamente il suo vasto dominio[95]. Si pensi all'istruzione destinata ai *missi* dell'802[96], dove si annunzia il regno della giustizia: una giustizia da attuare mediante la collaborazione dei sudditi con gli ufficiali del principe, sotto la vigilanza dei *missi*. Tutti devono rinnovare a Carlo imperatore il giuramento prestatogli come a re, e devono ricordare ch'esso non impegna soltanto la fedeltà alla persona del principe e dei suoi figli, ma in sé compendia tutti i doveri verso la società cristiana, intesa nel suo significato più concreto e completo, religioso e politico insieme: «quia ipse domnus imperator non omnibus singulariter necessariam potest exhibere curam et disciplinam»[97]. Ed ecco come già nell'801 viene giustificata l'elevazione di Carlo all'impero: «ipsam Romam (...) tenebat, ubi semper Caesares (...) edere soliti fuerant, seu reliquas sedes, quas ipse in Italia et Gallia nec non et Germania tenebat». Carlo è l'erede di fatto, per divina volontà – «Deus omnipotens has omnes sedes in potestate eius concessit»[98] –, dell'antica potenza dei cesari, ed è il successore dei principi bizantini nell'esercizio di una signoria temporale del mondo, che richiede virile fermezza: «iam tunc cessabat a parte Graecorum nomen imperatoris et femineum imperium apud se habebant».

È vero che al tempo di Carlo ritorna con speciale insistenza il concetto di un governo regio e imperiale della chiesa. Per intendere, riguardo all'intensità

[95] A questo proposito non giudichiamo necessario sollevare il problema del significato originario dell'incoronazione imperiale di Carlo, pur ritenendo molto saggia la soluzione proposta dal Caspar di una duplice interpretazione, franca e romana, dell'atto compiuto da Leone III (Caspar, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft* cit., pp. 214 sgg.). Qualunque infatti sia l'origine dell'avvenimento e l'intenzione dei suoi protagonisti, a noi interessa constatare che per lo meno nell'ambiente franco l'impero assai presto significa l'unità dei domini di Carlo e l'universalità della sua missione; che si ricollega cioè con l'idea di un «imperium christianum», già espressa da Alcuino prima dell'800.

[96] *Capitularia regum Francorum I* cit., 33 (Capitulare missorum generale), pp. 91 sgg.

[97] Op. cit., p. 92. Il Romano afferma che nella coscienza di Carlo e della sua corte l'impero riguarda soltanto i rapporti del principe con Roma e col papato (G. Romano, A. Solmi, *Le dominazioni barbariche in Italia [395-888]*, in *Storia politica d'Italia: dalle origini ai giorni nostri*, a cura di A. Solmi, III, Milano 1940, p. 503). Certo il titolo imperiale succede anzitutto a quello di patrizio dei Romani e perciò subito lo sostituisce: ma ciò non turba il significato tradizionale del potere regio, primo compito di ogni principe essendo la difesa militare della chiesa. Alcuino non ha bisogno di pensare al patriziato di Carlo quando, paragonata la dignità regia con quella imperiale di Bisanzio e con quella papale, soggiunge: «ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit» (*Epistolae Karolini aevi II*, ed. E. Dümmler, in *MGH Epistolae*, *Epp. 4*, 174, pp. 287-289: è la notissima lettera del 799, e di essa il Romano si vale per negare «che nell'800 la potestà regia di Carlo s'innalzò a quella imperiale»!).

[98] *Chronicon Moissiacense*, *sub anno* 801, in *MGH Scriptores*, *SS 1*, p. 305.

di questa idea, ciò che distingue il periodo carolingio così dalle precedenti consuetudini del regno franco, come dal mondo bizantino, occorre un duplice ordine di considerazioni. Anzitutto il rinvigorimento della coscienza dei compiti che spettano al principe di fronte alla chiesa – «intrinsecus» e «forinsecus», come dice Alcuino –, è in relazione immediata col generale risveglio, dopo la crisi delle istituzioni del regno merovingio, della coscienza di un bene pubblico, affidato alla difesa del re. Là dove il popolo non conosce altra forma di vita morale fuor di quella propostagli dalla chiesa, la ricostruzione dell'ordine pubblico esige in primo luogo la disciplina interna del sacerdozio. Di qui l'interesse di Pipino e Carlomanno e dei loro successori per il riordinamento dell'episcopato. Né l'intervento rimane occasionale e provvisorio, poiché, restituiti ai vescovi il prestigio e l'autorità conformi alle responsabilità dell'ufficio, si ripresenta nell'ambito del regno l'esigenza di una disciplina giuridica unitaria, che la concezione cristiana dei due poteri non può annullare. Di qui la diffidenza di Pipino per il riordinamento della chiesa franca attorno alla sede romana, e la tendenza di Carlo, signore dell'occidente, a sovrapporsi al papato[99]. Sin dall'età di Ambrogio ci è avvenuto di osservare nel mondo cristiano, insieme con la volontà di ridurre il potere temporale a una milizia materialmente operante a servizio di Dio in collaborazione con la chiesa, l'opposta tendenza a innalzarlo, quando il concetto di potere politico sia connesso con la figura del principe, sopra la stessa comunità religiosa. Questo avviene anche nel medioevo: ovunque sia forte il prestigio del regno. Al principe si attribuisce non semplicemente quella virtù che si richiede ad ogni fedele che viva *intra ecclesiam*, o quella saggezza che occorre al governo materiale degli uomini, ma una più alta perfezione religiosa, che valga ad esaltarlo *supra ecclesiam*, sopra l'episcopato del suo regno.

Tuttavia, quando si confronti l'idea che il mondo occidentale si forma del rapporto fra il novello David e la chiesa, con la concezione bizantina della disciplina imperiale dell'episcopato, un divario ancora persiste, nonostante l'eguale fermezza del principe nel reggere i vescovi e l'eguale ampiezza della sua legislazione ecclesiastica. Non si tratta soltanto della maggior semplicità delle forme in cui si attua in occidente il governo regio della chiesa, ma di qualcosa di più essenziale. Il Caspar rileva il carattere personale dell'azione di Carlo, e la natura ancora incerta dei legami sorti con Pipino fra i Carolingi e il papato, di fronte al secolare cesaropapismo di Bisanzio[100]. Ma di quale incertezza

[99] Nei libri carolini è detto espressamente che re Carlo ha assunto «in sinu regni» il governo della chiesa, ed Alcuino esalta nel principe la guida dello stesso pontefice (Ohr, *Der Karolingische Gottesstaat* cit., pp. 23 e 25). Interessante è il tentativo di fondare dottrinalmente la superiorità del principe sull'episcopato: «tu es in vice (Dei)... et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum» (cfr. G. Tellenbach, *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936, p. 76, nota 31 e la letteratura ivi citata).

[100] Caspar, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft* cit., p. 254.

si tratta? Il Caspar sembra risolverla in una imprecisa relazione di potenza – «die Verteilung der Gewichte» –, fra due istituzioni interne alla chiesa: «dem Papsttum und dem durch Königssalbung und Kaiserkrönung kirchlich geweihten, in die religiöse Sphäre erhobenen Herrschertum». Ciò che in un certo senso è ben vero, ma è presentato in forma tale da suggerire l'interpretazione dell'impero di Carlo come istituzione essenzialmente religiosa perché consacrata nella chiesa dalla unzione regia e dall'incoronazione imperiale. In realtà non l'atmosfera religiosa – che tutto avvolge in oriente non meno che in occidente – distingue, quanto al rapporto chiesa-impero, il mondo latino-germanico da quello bizantino, ma l'incertezza che nell'età carolingua si manifesta nel concetto di chiesa, in virtù del contenuto politico di cui si è arricchita in occidente l'idea di potere spirituale.

Quando infatti si consideri l'uso del termine *ecclesia* al tempo dei Carolingi, si vede il suo significato svilupparsi fino a indicare la cristianità come corpo religioso e politico: pur persistendo come normale accanto ad esso il significato più conforme alla tradizione cristiana, e cioè atto a indicare un corpo morale e mistico ed anche giuridico, ma estraneo per sua natura all'ordinamento temporale della società. Non è facile trovare i momenti di questo sviluppo[101]. Chiaro ne è soltanto il termine: quando negli atti del sinodo parigino dell'829 e negli scritti di Giona d'Orléans e di Vala appare la netta affermazione della presenza di un duplice ordinamento spirituale e temporale *in ecclesia*[102]. È una traduzione della concezione gelasiana nel linguaggio del tempo[103]: traduzione inesplicabile quando non si ammetta che una consuetudine anteriore di pensiero abbia conferito al concetto di chiesa, come ordinamento dei fedeli di Cristo, un significato più complesso di quello antico.

A dire il vero, un'altra spiegazione c'è, ed è quella che pone all'origine del nuovo uso del termine non già l'assunzione di un contenuto politico nel

[101] Essi sono da ricercare essenzialmente, crediamo, nell'uso via via più frequente di indicare re Carlo come *rector ecclesiae* e suo difensore all'esterno «ab incursu paganorum» e all'interno dagli eretici (*Epistolae Karolini aevi II* cit., 93, p. 137[32]): così al concetto di chiesa quale comunità dei fedeli si accompagna quello di *ecclesia* come «populus christianus» (op. cit., p. 138[1]). Si vedano specialmente le lettere di Alcuino (per esempio op. cit., n. 148, pp. 237 sgg., e n. 171, pp. 281 sgg.). Nell'avvicinamento costante della potenza di Carlo alla nozione di chiesa avviene cioè insieme con una accentuazione delle responsabilità religiose del principe, che è conforme all'azione da lui effettivamente esercitata in difesa della fede, anche un'estensione del concetto di *ecclesia*, che è in armonia con l'effettivo prevalere dell'episcopato nella vita della comunità retta dal principe.

[102] Lilienfein, *Die Anschauungen von Staat und Kirche* cit., pp. 56 e 62. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 48.

[103] Della singolarità di quest'uso del termine *ecclesia* non si avvede il Voigt, che lo ritiene frequente fin dal tempo di Agostino (Voigt, *Staat und Kirche* cit., pp. 89 e 417): ma quando vuol citare i luoghi che dovrebbero provarlo, non sa risalire oltre l'829 (op. cit., p. 89, nota 55). È merito della Knabe di aver messo in rilievo tale singolarità, sia pur proponendone un'interpretazione inaccettabile, come vedremo.

concetto di chiesa, ma la risoluzione del regno in una magistratura religiosa. Abbiamo combattuto questa risoluzione soprattutto per quanto concerne l'impero di Carlo. Dobbiamo nuovamente considerarla, perché su di essa è fondata la tesi centrale dell'opera della Knabe intorno all'evoluzione della teoria gelasiana nell'alto Medioevo[104]. La *ecclesia* di Vala e di Giona, in sé comprendente i due poteri, sarebbe l'agostiniana città di Dio, intesa come «invisibile» chiesa del Cristo[105]. Regno e sacerdozio verrebbero così sottratti alla sfera politica, in cui Gelasio ha pensato la relazione papato-impero, e assunti in una superiore unità, di ordine mistico e morale. Questa concezione dominerebbe la coscienza della cristianità occidentale nel secolo IX e sarebbe manifesta così nel carattere sacrale attribuito all'unzione regia, come nella crescente accentuazione episcopale e papale della superiorità del sacerdozio sul regno: una superiorità di natura non ancora politica ma puramente morale, atta a trasformare il potere regio in un ufficio ecclesiastico entro una sfera «trascendente di vita»[106].

Costruzione stranissima. Si consideri la posizione che viene in essa attribuita alla concezione mistica del regno, che sarebbe propria del secolo IX, in mezzo tra la formulazione «politica» di Gelasio del rapporto dei due poteri e le pretese papali di supremazia politica sull'impero nel secolo XI. Gregorio VII «stellte beide Ordnungen wieder hinein in diese Welt»[107]. La Knabe non considera che la chiesa invisibile – la città di Dio intesa come «congregatio societasque sanctorum», come «invisibilis caritatis compago»[108] – è una comunità di spiriti «sine macula et ruga», occulta entro la «communio sacramentorum»: come è possibile immaginare in essa delle istituzioni operanti fin col terrore della spada per garantire l'ordine e la giustizia? Certo l'invisibile unione dei giusti presuppone i poteri del sacerdote e del re, ma in quanto essenziali alla

[104] Interessante sarebbe un confronto tra la Knabe e J. Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle. Jonas d'Orléans et son "De institutione regia". Étude et texte critique*, Paris 1930 (L'Église et l'État au Moyen Âge, 1), diligente studioso di Giona e fedelissimo seguace dell'Arquillière, per intendere in quale varietà di aspetti possa presentarsi la diffusa tendenza a trasfigurare la regalità carolingia in una magistratura morale e religiosa, pensata nelle forme del pensiero agostiniano e considerata come antecedente necessario dell'idea teocratica del papato: della quale si tralascia di considerare l'intima genesi attraverso le modificazioni del concetto di potere spirituale.

[105] Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 48: «nicht die weltlich organisierte Kirche, die ja wie das regnum dem *corpus permixtum* angehören würde, sondern die unsichtbare Kirche Christi, die *ecclesia* der *civitas Dei*, ist gemeint, die die beiden grossen Menschheitsordnungen, den Stand der Lehre und den des staatlichen Lebens umfasst». Anche il Lilienfein, *Die Anschauungen von Staat und Kirche* cit., pp. 56 e 62 traduce l'*ecclesia* di Vala e di Giona nella *civitas Dei* di Agostino, ma non le attribuisce il significato di comunità invisibile.

[106] Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., pp. 58, 61, 90 sgg., pp. 94 sgg.

[107] Op. cit., p. 152.

[108] Augustini *De civitate Dei* cit., X, 6 (PL 41, col. 284); Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *De baptismo contra Donatistas libri septem*, III, 19, 26 (PL 43, col. 152); cfr. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche* cit., pp. 168 sgg.

struttura del corpo *visibile* della cristianità, senza il quale non si attinge la vita nel Cristo, non si costituisce la società occulta dei santi. La Knabe è stata colpita dall'introduzione dei due poteri in una *ecclesia* fatta identica col corpo mistico del Cristo[109], e, persuasa dell'influsso agostiniano su quegli scrittori, non ha pensato che nella tradizione cristiana, fin da san Paolo[110], il concetto di corpo mistico non implica necessariamente l'idea di unione invisibile dei santi[111].

Ma nonostante questo errore d'interpretazione, la via dalla Knabe seguita per intendere l'espressione di Vala e di Giona è sostanzialmente esatta. Il significato di quella presenza del regno nella chiesa può essere chiarito soltanto quando si consideri il riferimento al corpo mistico del Cristo. Leggiamo ad esempio in Giona: «sciendum omnibus fidelibus est quia universalis ecclesia corpus est Christi et eius caput idem est Christus, et in ea due principaliter extant eximie persone, sacerdotalis videlicet et regalis»[112]. A ciò segue la citazione di Gelasio. Evidentemente Giona non fa che seguire in tutta fedeltà il pensiero del papa, che distingue i regni cristiani da quelli anteriori non meno che il nuovo sacerdozio dall'antico: poiché vero re e vero sacerdote è il Cristo, e in lui l'uno e l'altro potere si fondano, nel mondo cristiano. In modo quindi perfettamente legittimo Giona inserisce il regno in quel mistico corpo di cui è capo il Cristo, in quella società cristiana, cioè, che tutta concorre nelle sue varie istituzioni a mantenere vivo e fecondo il messaggio evangelico. Non i vescovi del secolo IX, ma quelli del secolo IV hanno introdotto il regno nel corpo del Cristo: hanno elevato il potere del principe sul piano della redenzione, attribuendogli un compito essenziale *in ecclesia*.

Perfino questa espressione, della presenza dei regni nel seno della chiesa, già affiora nella patristica[113]. Ma è un'espressione isolata e lontana dalla chiarezza di quelle del secolo IX, che al *mondo* di cui parla Gelasio sostituiscono interamente la chiesa. E allora si ripresenta il problema non dell'aperto significato della dottrina di Giona e di Vala, che è sostanzialmente conforme alla tradizione patristica, ma dell'origine dell'espressione che essi usano: un'espressione che non può essere caso se non si trova in oriente, dove pur vive altrettanto profonda la persuasione di un vincolo indissolubile tra l'impero e

[109] Si veda Giona nell'edizione del Reviron: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle* cit., p. 134.

[110] Prat, *La teologia di San Paolo* cit., parte II, pp. 278 sgg. Per il concetto di corpo mistico del Cristo come ordinamento gerarchico della chiesa, si veda per esempio Gregorii theologi archiepiscopi Constantinopolitani *Orationes*, 2, 3 (PG 35, col. 409).

[111] Per la storia del concetto di chiesa come corpo mistico del Cristo si veda E. Mersch, *Le corps mystique du Christ: études de théologie historique*, Lovanio 1935; cfr. pure M. Roberti, *Il "Corpus mysticum" nella storia della persona giuridica*, in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta* cit., pp. 37 sgg.

[112] Edizione del Reviron: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle* cit., p. 134.

[113] Cfr. *supra*, nota 51, p. 32.

la chiesa. Essa presuppone vinta nella coscienza dei vescovi dell'età carolingia la riluttanza, persistente nell'età patristica, a far consustanziale il regno con la chiesa. Poiché è questo il proprio della tradizione patristica: di assumere il regno sul piano della redenzione e di conservare tuttavia una segreta diffidenza verso la natura violenta del regno: di celebrare la potenza del Cristo come fondamento della forza dei re, ma di sentire quasi diremmo un oscuro rimorso nell'attribuire alla signoria spirituale del Redentore un significato guerriero, nell'introdurre la spada del principe nel corpo di Cristo.

Così meglio s'intende come l'episcopato franco, nell'atto stesso in cui rinnova le formule di Gelasio per liberarsi dall'invadenza del potere regio, tenda a porsi su un piano politico. Poiché è proprio del secolo IX ciò che il Caspar già vede in Gelasio. L'interpretazione della Knabe dev'essere rovesciata; e l'età carolingia ricondotta alla sua normale funzione, rispondente alla sua posizione intermedia tra Gelasio e Gregorio VII. Ciò crediamo confortato proprio dalla documentazione che la Knabe presenta a sostegno della propria tesi.

Anzitutto c'è la questione dell'unzione sacra dei re carolingi. Essa indubbiamente attesta la forza del vincolo religioso fra il regno e la chiesa e accentua il significato *anche* spirituale del potere del principe: «cuius sacratissima unctio super caput eius defluat atque ad interiora eius descendat et cordis illius intima penetret»[114]. Ciò risponde a una concezione diversa da quella espressa da Gregorio II, là dove attribuisce ai re della terra un «militarem (...) sensum et crassum», disforme dalle responsabilità proprie del sacerdozio, ma non rappresenta l'attenuazione del concetto di regno come potere militare e politico, bensì la sua integrazione, conforme a una tradizione del resto antica, con l'idea di una spirituale virtù, valida a fare del principe il rettore di tutta la sua gente, come popolo e chiesa[115]. Più conta il significato che l'episcopato franco del secolo IX conferisce al rapporto che nasce fra sacerdozio e regno dal rito sacro dell'unzione. Quando si afferma che i re carolingi conseguono la dignità regia «episcopali et spirituali unctione, ac benedictione (...) potius quam terrena potestate»[116], non si spoglia il regno del suo contenuto politico, ma si conferisce potenza politica a quella benedizione, si estende al sacerdozio l'interpretazione gelasiana della regalità spirituale del Cristo. Né si tratta sol-

[114] *Capitularia regum Francorum II*, edd. A. Boretius, V. Krause, in *MGH Leges, Capit. 2*, 304 (Ordo coronationis Hludowici Balbi), p. 461; cfr. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 86.

[115] Per il significato che assume l'unzione sacra nelle pretese del principe di fronte alla chiesa, si vedano gli studi di P.E. Schramm, *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung*, Weimar 1937, e *Der König von Frankreich: das Wesen der Monarchie vom IX. bis zum XVI. Jahrhundert*, Weimar 1939, sulle cerimonie che accompagnano l'incoronazione regia in Francia e in Inghilterra.

[116] Hincmari Remensis *Expositiones pro Ecclesiae libertatum defensione ad Carolum regem*, 1 (PL 125, col. 1040); cfr. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 88.

tanto di velleità episcopali. Quando l'arcivescovo di Sens abbandona Carlo il Calvo per passare al fianco di Ludovico il Germanico, re Carlo gli rimprovera di spregiare i diritti che derivano ai principi dall'unzione e dall'incoronazione dei vescovi: «a qua consecratione vel regni sublimitate subplantari vel proici a nullo debueram, saltem sine audientia et iudicio episcoporum, quorum ministerio in regem sum consecratus»[117].

Di fatto i vescovi franchi rappresentano una parte eminente nell'ordinamento del regno, influendo in modo decisivo nelle grandi questioni dinastiche, così come l'episcopato visigoto interveniva per chiudere le crisi di successione al trono di Toledo. Incmaro di Reims ha parole significative in proposito, quando superbamente esclama, rivolto a Ludovico III: «Non vos me elegistis in praelatione Ecclesiae, sed ego cum collegis meis et caeteris Dei ac progenitorum vestrorum fidelibus, vos elegi ad regimen regni, sub conditione debitas leges servandi»[118]. Certo l'elezione del re non è da Incmaro ricondotta alla volontà sola dei vescovi, i quali dunque intervengono essenzialmente come sudditi e fedeli del regno: ma tra i sudditi hanno posto eminente e quindi speciale peso nell'elezione in quanto rivestiti di una dignità ecclesiastica, non in nome di una temporale potenza pensata come distinta dall'ufficio episcopale. Non meno importante è quanto avviene a Soissons alcuni decenni prima, nell'833, quando l'arcivescovo Ebbone di Reims ed altri prelati partecipano alla deposizione – o piuttosto, formalmente, sanzionano l'abdicazione – di Ludovico il Pio: essi intervengono in nome della religione e della morale e impongono all'imperatore una penitenza che implica l'abbandono del trono. L'episcopato franco non pronuncia una formale sentenza di deposizione, ma pur formula un giudizio solenne, destinato a legittimare l'abdicazione che necessariamente ne consegue. Il sacerdote più non soltanto ammonisce e condanna in sede spirituale per ottenere l'emendazione del principe, ma per determinare o sanzionare un grave immediato mutamento politico, il trasferimento della potenza temporale da un principe all'altro.

Questa concezione di una suprema responsabilità politica dell'episcopato è in armonia col graduale incremento delle funzioni pubbliche del vescovo nell'età carolingia e dei suoi legami col principe. Si pensi agl'impegni di

[117] *Capitularia regum Francorum II* cit., 300 (Libellus proclamationis adversus Wenilonem), p. 451; cfr. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 76. Non sempre Carlo il Calvo è così umile di fronte all'episcopato. Più tardi avrà parole assai fiere contro le ingerenze ecclesiastiche: ma è significativo che allora per la prima volta il «duo quippe sunt» di Gelasio sia citato a difesa del regno (op. cit., p. 83). Non vi potrebb'essere miglior testimonianza del mutato rapporto fra regno e sacerdozio: se il principe conserva ancor sempre un'autorità religiosa oltre che politica – onde si giustifica il frequente richiamo dei vescovi nel secolo IX alla teoria gelasiana contro l'ingerenza dei re nella vita dell'episcopato – d'altro lato il potere di pontefici e vescovi è ormai di natura politica oltre che religiosa, così da suggerire anche al principe il richiamo a Gelasio.

[118] Hincmari Remensis *Epistolae*, 20, 7 (PL 126, col. 119); cfr. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 87.

natura financo militare, che sono imposti ai grandi prelati del regno franco d'occidente, minacciato dai Normanni, e alla loro attività come *missi* regi. Particolarmente interessante al tempo di Carlo il Calvo è l'attribuzione ai vescovi, nell'ambito della loro circoscrizione, di tutti i poteri spettanti ai *missi dominici:* «ipsi nihilominus episcopi singuli in suo episcopio missatici nostri potestate et auctoritate fungantur»[119]. Ciò significa non più affidare speciali temporanee funzioni pubbliche a un dignitario ecclesiastico, ma assimilare tali funzioni a quelle proprie del vescovo nell'ambito della sua diocesi. Si aggiungano le altre disposizioni relative alla vigilanza che i vescovi devono esercitare sui conti e il rapporto che si determina fra vescovo e re in virtù dell'intervento del principe nell'elezione episcopale o del diritto regio di confermare l'elezione avvenuta[120]. Soprattutto importante è la forma che va assumendo la concessione regia del vescovato, sempre più simile a quella usata nel conferimento degli uffici pubblici[121]. Si giunge con Carlo il Grosso alla vera e propria investitura regia del vescovo: che acquista l'importanza già posseduta dall'acclamazione popolare nel concludere il procedimento di scelta del titolare dell'ufficio e nel conferirgli il diritto alla consacrazione religiosa[122].

Certo non bisogna esagerare l'alterazione che avviene nel concetto di potere spirituale. Occorre soprattutto ricordare il significato religioso tradizionalmente assunto dal potere regio, che giustificherebbe il più stretto legame fra vescovo e re anche quando l'ufficio pastorale conservasse il suo contenuto puramente giuridico-ecclesiastico. In oriente l'imperatore investe il patriarca del suo ufficio in forme non dissimili da quelle usate per gli alti funzionari del palazzo: e tuttavia, come abbiamo rilevato, il concetto di potere spirituale appare sufficientemente distinto da quello di ufficio pubblico. Di per sé, dunque, neppure l'investitura regia del vescovo giustificherebbe un'interpretazione del suo potere sostanzialmente diversa da quella tradizionale: e se tuttavia essa merita la più attenta considerazione, ciò procede dal suo coincidere con altri segni di un più intimo nesso dell'episcopato con tutta la vita pubblica e con le forme in cui si esercita il potere politico. Sarebbe comunque erroneo pensare che vescovi e principi rappresentino ormai un dualismo giuridico in tutto diverso da quello fondato sulla distinzione tra forza materiale e virtù spirituale, e formino istituzioni in egual misura politiche e religiose, entro una comunità che possa dirsi indifferentemente regno e chiesa. C'è una tendenza assai forte in tale senso, per cui non è lecito applicare i normali concetti di stato e di chiesa per indicare l'uno e l'altro potere nella società cristiana di allora: ma

[119] *Capitularia regum Francorum II* cit., 221 (Capitulare Papiense, *sub anno* 876), p. 103, 12.

[120] Cfr. Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia* cit., p. 255.

[121] Op. cit., p. 230.

[122] Op. cit., p. 296; cfr. A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al Concordato di Worms (800-1122): studio storico e giuridico*, Modena 1901, p. 60, nota 1.

occorre ripetere quanto si è detto a proposito dell'intima unione visigota di temporale e spirituale, e cioè che il pensiero patristico, pur complicandosi con l'esperienza di un equilibrio di forze insieme religiose e politiche, persiste efficace. Di questa efficacia sono testimonianza le polemiche del secolo IX intorno all'indipendenza del sacerdozio dal regno o del regno dal papato, per cui entro la *ecclesia* che è corpo mistico e politico insieme, si afferma la *ecclesia* dei vescovi, con riferimento a concetti che implicano un corpo religioso distinto dall'ordinamento temporale. Donde il ritorno frequente della teoria gelasiana in forme sostanzialmente fedeli a quella originaria[123]. Avviene infatti che lo stesso personaggio, un Alcuino o un Incmaro di Reims, esprima in circostanze diverse concetti perfettamente opposti. Il Lilienfein ha tentato un raggruppamento delle varie testimonianze per provare una formale evoluzione del pensiero dei vescovi e dei principi carolingi dalla concezione unitaria di stato e di chiesa all'idea di una separazione e infine di una subordinazione dello stato alla chiesa[124]: riuscendo di fatto soltanto a provare la coesistenza di direzioni diverse di pensiero, alimentate le une dalla tradizione patristica, le altre dal grande esempio di Carlomagno o dall'esperienza politica contemporanea.

Hanno quindi ragione ancora i Carlyle[125], quando giudicano incoerenti e contradittorie le espressioni del pensiero politico nel secolo IX per l'inconsapevole dissidio fra teorie antiche e realtà nuova. Di quelle teorie occorre tuttavia non sottovalutare la rispondenza alla vita della cristianità occidentale: nella quale coesistono il bisogno che l'episcopato eserciti una funzione politica e l'esigenza che il sacerdozio si mantenga immune dalle ambizioni del mondo. Si pensi alle disposizioni del sinodo di Aquisgrana dell'816 intorno alla vita canonica

[123] La Knabe si sforza invece di cercare un importante sviluppo di pensiero nelle formulazioni della teoria gelasiana nel secolo IX, specialmente in Nicola I: nel quale poi tutto si riduce ad un *tantummodo* con cui il papa sottolinea l'indipendenza dei pontefici dagl'imperatori: «ut et christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent et pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur» (Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 61, nota 71); poiché non riusciamo a trovare «den Fortschritt des Verhältnisses zwischen regnum und sacerdotium» (op. cit., p. 59) nel passaggio dall'«ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit» di Gelasio (Gelasii *Tractatus IV* cit., p. 567), all'«ultra sibi nec imperator iura pontificatus arripuit nec pontifex nomen imperatorium usurpavit» di Nicola I, o in altre simili modificazioni rilevate dalla Knabe. Quanto all'accentuazione della superiorità morale del sacerdozio sul regno, che la Knabe mette in grande rilievo, essa non rappresenta nulla di nuovo sul piano puramente morale: interessa invece in quanto sottolinea la tendenza a conferire un'immediata efficacia politica al comando sacerdotale (Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 89).

[124] Il proposito del Lilienfein (Lilienfein, *Die Anschauungen von Staat und Kirche* cit.) si complica con la tesi di un conflitto tra la concezione germanica del regno, che sottomette a sé l'episcopato entro la città di Dio agostiniana, e la concezione romana della chiesa come ordinamento gerarchico subordinante lo stato al papato (cfr. specialmente p. 150).

[125] Carlyle, *The second Century to the Ninth* cit., p. 291.

prescritta ai membri del capitolo vescovile e al vescovo stesso[126]: esse muovono da una precisa volontà di preservare gli organi di governo delle chiese episcopali dal contatto col mondo e con le sue passioni, e quindi implicano l'idea di un duplice reggimento della società cristiana, nelle forme concepite da un sant'Ambrogio e da un sant'Agostino, che di quelle norme sui canonici sono appunto gli antichi ispiratori. Ma l'insufficienza del potere temporale a conservare l'ordine politico e persino, come s'è visto, a concepire con piena chiarezza la natura pubblica del proprio ufficio, conferisce all'episcopato, così per iniziativa regia come per naturale sviluppo della sua potenza e spontaneo accrescimento delle sue responsabilità, un carattere diverso e più complesso di quello voluto dal pensiero patristico: ciò che nel mondo franco è manifesto con speciale chiarezza fin dal secolo VIII e spiega il legame sempre più intimo fra l'episcopato e il regno e l'estensione del concetto di *ecclesia*, da cui siamo mossi.

Ciò è manifesto con uguale chiarezza quando si consideri l'istituzione papale. Si son ricordati più sopra il patriziato conferito a Pipino da Stefano II e l'unzione papale del nuovo signore come momenti iniziali dello sviluppo della regalità franca in un impero universale, tendente a sottomettere il papato: ma essi sono nel tempo stesso un momento dell'opposto sviluppo dell'idea papale in un principato supremo, di natura più complessa di quella propria dei pontefici di cui parla Gelasio. È il problema che si ripresenta a Roma nel 774. Il rapporto fra Carlo e Adriano è ancora indeterminato, ma non tanto che non si scorgano diverse direzioni di pensiero, destinate a svilupparsi più o meno, in relazione coi suggerimenti dell'esperienza storica. Essi sono due principi alleati, e sono anche i rappresentanti dei due poteri di cui parla Gelasio nell'esercizio di un compito di valore universale, ma sono inoltre ciascuno qualcosa di più[127].

Dice Alcuino in un luogo famoso[128] che tre sono le persone più alte nel mondo, la sublimità apostolica, la potenza secolare dell'imperatore della seconda Roma e la dignità regale di Carlo: sul principe franco si appuntano tutte le speranze delle chiese, poiché Dio lo ha fatto più eccellente in possanza e saggezza delle altre due dignità. Nulla è più significativo di questo accostamento

[126] *Concilia aevi Karolini I*, 39 (Concilium Aquisgranense), in *MGH Leges*, *Conc. 2/1*, pp. 307 sgg.; cfr. É. Amann, A. Dumas, *L'Église au pouvoir des laïques (888-1057)*, in *Histoire de l'église: depuis les origines jusqu'à nos jours*, edd. A. Fliche, V. Martin, VII, Paris 1942, p. 251; ed E. Lesne, *Les églises et les monastères: centres d'accueil, d'exploitation et de peuplement*, in E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, VI, Lille 1943, pp. 5 sgg.

[127] Cfr. Caspar, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft* cit., pp. 150 sgg., e Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi* cit., pp. 688 sgg. Sulla simultanea presenza di concezioni diverse insisteva già W. Ohr, *Kleine Mitteilungen. Alte und neue Irrtümer über das karolingische Staatskirchentum*, in «Historische Vierteljahrschrift», 8 (1905), p. 57, e prima ancora in *Der karolingische Gottesstaat* cit., pp. 59 sgg.

[128] *Epistolae Karolini aevi II* cit., 174 (*sub anno* 799), p. 288.

di autorità diverse. Alcuino inconsapevolmente ci addita la via per intendere l'incertezza concettuale propria dell'età carolingia. Egli ben conosce la diversa natura dell'impero romano, che è secolare potenza, e dell'autorità papale, «quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet», e tuttavia sente nei tre supremi poteri del mondo una comune potenza e grandezza: quel che noi dicevamo arricchimento del concetto di potere temporale con l'idea di una dignità religiosa, e integrazione del concetto di potere spirituale con l'idea di una forza politica.

Di questa integrazione è testimonianza cospicua il *constitutum Constantini*. Il potere terreno, non che esser disforme dalla natura del sacerdozio, appare richiesto dalla dignità del vicario di Pietro[129]. La teoria gelasiana dei due poteri – che in apparenza giustifica la traslazione dell'impero in oriente, perché il principe terreno non comandi là dove l'imperatore celeste ha insediato il capo della religione – subisce in realtà una deformazione profonda. L'ambito d'azione dei due poteri non è più distinto soltanto in virtù di una separazione di compiti, ma di una divisione territoriale[130], che implica il possesso papale di vaste giurisdizioni terrene[131].

Se è vero, come suppone il Caspar, che il malcontento di Carlo, testimoniato da Eginardo, per l'incoronazione dell'anno 800 procede dalla forma in cui si è svolta la cerimonia, tale da conferire troppo rilievo all'iniziativa papale[132], si dovrà vedere anche in quella occasione la tendenza romana a dare all'autorità del pontefice un significato che oltrepassa quello più antico di potere spirituale. In ogni caso vi sono nel secolo IX esplicite testimonianze del valore politico che assume nella coscienza di pontefici e principi la partecipazione papale alla elevazione dei Carolingi all'impero, in perfetta analogia col significato attribuito dall'episcopato franco all'unzione dei re da parte dei vescovi. Nicola I scrive di Ludovico II, alludendo alla sua unzione regia, avvenuta a Roma nell'844, e soprattutto alla sua consacrazione imperiale dell'850: «Liceat (...) regna (...) per hereditarium ius dirivata et apostolicae sedis auctoritate firmata et summi pontificis manu capiti superposito diademate augustissime decorata (...)

[129] Sull'importanza della rivendicazione al papato di una *dignitas* imperiale cfr. Martini, *Regale sacerdotium* cit., pp. 101 sgg., specialmente p. 105, e P.E. Schramm, *Sacerdotium und regnum im Austausch ihrer Vorrecht. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des "Dictatus papae" Gregors VII.*, in *Studi gregoriani*, raccolti da G.B. Borino, II, Abbazia di San Paolo di Roma 1947, pp. 412 sgg.

[130] Cfr. Caspar, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft* cit., p. 147.

[131] Il Martini, *Regale sacerdotium* cit., p. 106, giudica un precedente isolato l'ispirazione teocratica del «constitutum»: in realtà essa risponde non solo di fatto ad un'azione politica intensa del papato fra i dominatori dell'occidente, ma ai primi segni nella coscienza del tempo di un concetto non puramente religioso e morale o strettamente ecclesiastico dell'autorità universale del pontefice romano, e cioè s'inserisce in una tendenza che condurrà all'idea teocratica di Gregorio VII.

[132] Caspar, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft* cit., pp. 233, 258. Per le varie opinioni degli storici in proposito si veda lo Heldmann, *Das Kaisertum Karls des Grossen* cit., pp. 310 sgg.

gubernare»[133]. Naturalmente siamo lontani da una pretesa papale all'approvazione dell'eletto all'impero, simile a quella che un Giovanni XXII potrà secoli dopo avanzare, ma quel *firmata* significa qualcosa di più di una benedizione o di un qualunque altro rito religioso, destinato a render più solenne l'elevazione al trono: poiché vi è un espresso riferimento all'*auctoritas* della sede apostolica e dunque all'efficacia del potere papale su di un atto fondamentale nella vita dell'impero[134]. Del resto lo stesso Ludovico II giustifica il proprio titolo imperiale di fronte a Basilio I riferendosi specialmente all'unzione sacra ricevuta dal pontefice romano: «nam Francorum principes primo reges, deinde vero imperatores dicti sunt, hii dumtaxat qui a Romano pontifice ad hoc oleo sancto perfusi sunt»[135].

Ciò diviene anche più evidente quando l'aggravarsi della crisi dell'impero, come istituzione unificatrice e protettrice della cristianità occidentale, induce Giovanni VIII a intervenire nella scelta del principe e ad influire direttamente sulla sua condotta politica e militare. Carlo il Calvo gli deve la corona imperiale. Si manifesta in tale occasione l'efficacia preponderante che la chiesa, come ordinamento episcopale e papale, esercita sulla sorte del regno d'Italia e dell'impero. Sono in maggior parte vescovi coloro che nel febbraio dell'876, riunitisi a Pavia sotto la presidenza dell'arcivescovo Ansberto di Milano, obbediscono alle sollecitazioni di Giovanni e proclamano Carlo re d'Italia, ed è un concilio di vescovi quello che alcuni mesi dopo a Ponthion approva l'elevazione all'impero di Carlo, voluta dal pontefice, che fin dall'anno precedente, nel giorno di Natale, lo ha solennemente incoronato a Roma e fatto proclamare imperatore dai Romani[136]. Né si tratta soltanto di un intervento

[133] *Epistolae Karolini aevi IV*, 34, in *MGH Epistolae*, *Epp. 6*, p. 305. Segue al passo citato un riferimento diretto all'impero.

[134] A. Greinacher, *Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Berlin 1909, p. 65, nota 5, vede nelle parole papali un'allusione soltanto alla consacrazione imperiale e le giustifica attribuendo all'impero un carattere essenzialmente ecclesiastico, nella mente almeno di papa Nicola (cfr. pure p. 66). È la solita distinzione di due concetti di potere temporale, rappresentati in questo caso dal regno e dall'impero. Nella mente di Nicola I lo speciale legame dell'impero col papato procede essenzialmente dall'universalità dell'uno e dell'altro potere, non da una concezione più ecclesiastica dell'impero che del regno. Tutti i principi, in quanto tali, entrano in «den Dienst der Kirche».

[135] *Epistolae Karolini aevi V*, *Ludovici II imperatoris epistola ad Basilium I imperatorem Constantinopolitanum missa*, ed. W. Henze, in *MGH Epistolae*, *Epp. 7*, p. 389; cfr. G. Soranzo, *La concezione dell'autorità imperiale nella lettera di Lodovico II a Basilio I (sub anno 871)*, in *Atti del II congresso nazionale di studi romani*, II, Roma 1931, pp. 115 sgg. Il riferimento di Ludovico all'intervento papale è importante perché egli lo concepisce come uno dei modi di creare l'imperatore, ed anzi più eccellente di quello usato in oriente o in antico col solo ricorso alla volontà del senato e del popolo, o addirittura soltanto dell'esercito. Si veda in proposito Soranzo (op. cit., p. 123), il quale però non rileva il significato politico che ne deriva all'autorità papale e insiste invece egli pure sulla missione religiosa dell'impero in occidente.

[136] Cfr. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien* cit., pp. 420 sgg.

di fatto. Giovanni giustifica la propria azione riferendosi espressamente al diritto papale di consacrare l'imperatore: «nam ipse, qui a nobis est ordinandus in imperium, a nobis primum atque potissimum debet esse vocatus atque electus»[137]. È un'affermazione potente, che fa sentire il divario fra la partecipazione papale all'elevazione dei principi occidentali all'impero e l'intervento di un patriarca di Costantinopoli alla consacrazione del *basileus*.

L'imperatore nel pensiero di Giovanni VIII è essenzialmente il difensore del papato. Ciò significa ridurre l'impero a istituzione ecclesiastica? In un certo senso è così: quando cioè non si pensi alla chiesa come istituto puramente spirituale, ma a quel corpo sociale, denso di significato politico oltre che religioso, nel quale i vescovi e il papa vanno acquistando una responsabilità suprema. Quando i Musulmani avanzano in Italia, Giovanni ammonisce e minaccia l'imperatore: sia inviato subito un soccorso, non si costringa il pontefice a rivolgersi ad altri[138]. E quando Carlo scende in Italia, nell'877, Giovanni convoca a Ravenna un concilio, che ancora una volta conferma l'elevazione all'impero del principe[139]. L'imperatore è ormai soprattutto il capo degli eserciti della cristianità, a servizio della *ecclesia universalis* e del suo rettore supremo, il pontefice: così come in Gallia, in quanto re dei Franchi occidentali, è soprattutto il difensore militare di quella *ecclesia* dai Normanni e dai soprusi dei grandi signori. A dire il vero, questa concezione prevalentemente militare del potere del principe è antica nel cristianesimo e conforme alla scarsa sensibilità politica di taluni padri della chiesa. Ma ora s'accentua col disgregarsi dell'impero e dei regni in signorie territoriali e col conseguente ridursi di fatto del potere regio a una funzione quasi soltanto militare: e si accentua specialmente di fronte all'attività di certi vescovi, come Incmaro di Reims, e di taluni pontefici, che manifestano una preoccupazione dell'ordinamento della società cristiana, talora più vasta e complessa di quella dei principi.

Talora episcopato e papato sembrano disputarsi quest'alta direzione politica nei regni. Quando Adriano II interviene nella successione lotaringia dell'869[140], Incmaro ha parole assai gravi contro l'ingerenza papale: «petite domnum apostolicum, ut quia rex et episcopus simul esse non potest, et sui antecessores ecclesiasticum ordinem quod suum est, et non rempublicam, quod regum est, disposuerunt, non praecipiat nobis habere regem, qui nos in sic lon-

[137] *Epistolae Karolini aevi V*, ed. E. Caspar, in *MGH Epistolae*, *Epp. 7*, 163, p. 133.

[138] Op. cit., 31, pp. 29-30.

[139] Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVII, Venezia 1772, coll. 171 sgg.; cfr. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien* cit., p. 437.

[140] È vero che Adriano è docile strumento dell'ambizione di Ludovico II (Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien* cit., p. 405), ma ciò nulla toglie al significato dell'intervento: l'imperatore non si servirebbe del pontefice se il papato non avesse acquistato un prestigio politico. Si consideri che il predecessore di Adriano II è Nicola I.

ginquis partibus adiuvare non possit»[141]. Ciò che è tanto più significativo, in quanto è detto da un prelato che assai più di Adriano si conduce come vescovo e re: ed è in ogni caso una testimonianza importante della consapevolezza del mutamento che sta avvenendo nell'autorità del pontefice, poiché del suo intervento è espressamente indicata la natura politica, conforme al potere dei re[142].

È vero d'altro lato che l'imperatore interviene a sua volta nell'elezione del pontefice. La *constitutio Romana* di Lotario dell'824 esige che la consacrazione papale sia preceduta dal giuramento di fedeltà dell'eletto all'imperatore, e con Ludovico II l'intervento imperiale assume il carattere di un diritto di conferma, simile a quello esercitato dai re carolingi nelle elezioni episcopali[143]. Il rapporto impero-papato tende a porsi cioè su una base analoga a quella su cui si fonda il rapporto regno-episcopato: di un reciproco interesse e diritto delle due istituzioni a intervenire giuridicamente l'una nella vita dell'altra. E ciò vale ad accentuare l'assimilazione fra i due poteri.

L'ulteriore accrescimento del potere pubblico dei vescovi, reso necessario dalla disgregazione feudale dell'occidente, trasforma l'episcopato in un corpo schiettamente politico, con funzioni giurisdizionali e militari in tutto simili a quelle proprie dei grandi laici, e dunque rappresenta nell'occidente cristiano la crisi suprema della distinzione concettuale fra i due poteri. Tuttavia esso avviene, in parte, in forme tali da preparare nel tempo stesso il superamento della crisi. Il più grave pericolo per la esistenza del dualismo giuridico tradizionale è infatti rappresentato dal graduale e generale assorbimento delle funzioni pubbliche o disciplinari dell'un potere nell'altro, non dal risoluto conferimento delle funzioni pubbliche, in un ambito territorialmente limitato, a singoli rappresentanti dello spirituale. È quindi più pericolosa l'assunzione della protezione pubblica da parte di vescovi e di abati e di sinodi in certe regioni della Francia fra il X secolo e il XI – mediante tregue di Dio e perfino tentativi di organizzazione militare dei fedeli contro le prepotenze dei signori feudali[144] – che non l'accettazione della giurisdizione comitale. In quest'ultimo caso si determina per il vescovo l'immediata necessità di creare, o di conservare e sottomettere, organi specifici e totalmente distinti da quelli ecclesiastici per l'adempimento dei nuovi doveri, e perciò si mantiene l'idea di una dualità di funzioni, che il vescovo esercita per due titoli diversi. Ciò è vero anche quando i diplomi regi non tanto conferiscono nuovi poteri, quanto legittimano le funzioni spontaneamente assunte dai vescovi nelle città per la carenza dei

[141] Hincmari Remensis *Epistolae* cit., 27 (ad Adrianum papam), (PL 126, col. 181).

[142] Qualcosa di simile avviene già al tempo di Gregorio IV, quando i vescovi franchi in parte sollecitano e in parte respingono l'intervento papale nella lotta fra Ludovico il Pio e il figlio Lotario.

[143] Cfr. Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia* cit., pp. 337, 340.

[144] Cfr. F. Cognasso, *La genesi delle crociate*, Torino 1934, pp. 11 sgg.

pubblici ufficiali[145]: poiché non si tratta di funzioni pubbliche entro l'intero ambito della diocesi, e dunque in forma tale da suggerire la loro incorporazione definitiva nel concetto di ufficio episcopale[146].

È vero che le giurisdizioni temporali del vescovo tendono ad assimilarsi alla *res ecclesiae*[147], e si può pensare che ciò implichi l'assorbimento delle funzioni pubbliche nell'ufficio ecclesiastico. Ma qui si presenta anzitutto il problema della natura del patrimonio episcopale. Per quanto sia viva la persuasione che i beni appartengano al santo titolare della chiesa, e dunque per esso al sacerdote a cui la chiesa è affidata, è tuttavia ormai generale la concezione della *tuitio* regia o signorile come di un dominio sulla *res ecclesiae*[148]: contro l'antica tendenza ecclesiastica a concepire il patrimonio della chiesa come soggetto unicamente al vescovo e quindi sottratto ad ogni ingerenza del potere temporale. Quand'anche perciò si consideri la giurisdizione pubblica come assimilata al patrimonio della chiesa, essa non ne risulta assorbita nell'ufficio pastorale, ma piuttosto in una entità che, per quanto associata a tale ufficio, ne differisce tuttavia nettamente per il suo stretto legame con l'idea di un dominio del signore temporale. Chi obiettasse che l'*episcopatus* è ormai un *honor* in tutto simile al *comitatus* quanto all'intima unione di beneficio ed ufficio[149], dimenticherebbe quanta cautela occorra nel valutare certe confusioni medievali. Nessun dubbio che il sacerdote titolare della chiesa privata sia praticamente alla mercé del signore temporale: ma è parimenti indubbio che il signore, in quanto protettore del patrimonio della chiesa è una figura assolutamente inconfondibile col superiore ecclesiastico. E poiché il re, in quanto *tutor* dei beni episcopali, è in certo modo assimilato ai signori temporali delle chiese private, il suo rapporto col vescovo quale beneficiario di un patrimonio deve apparire di natura diversa da quello che giustifica il suo intervento nella direzione della chiesa del regno, nella convocazione dei concili, nella disciplina del clero, e dunque anche nell'*episcopatus* in quanto ufficio ecclesiastico[150].

[145] Cfr. S. Pivano, *Stato e Chiesa da Berengario I ad Arduino (888-1015)*, Torino 1908, pp. 149 sgg.

[146] Cfr. per esempio Lesne, *Les églises et les monastères* cit., pp. 444 sgg. e pp. 399 sgg.

[147] Questa tendenza si rivela nelle formule usate per trasmettere ai vescovi certe funzioni pubbliche: «de nostro iure in ius et potestatem proprietariam praelibatae ecclesiae», ed altre simili (cfr. Pivano, *Stato e Chiesa da Berengario* cit., p. 72, nota 1).

[148] Amann, Dumas, *L'Église au pouvoir des laïques* cit., p. 231.

[149] Così il Dumas, op. cit., p. 221.

[150] Il Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia* cit., pp. 239 sgg., vede nell'investitura regia dei vescovi non tanto una confusione fra diritto pubblico e privato, quanto fra ufficio pubblico e ufficio ecclesiastico: l'intervento regio nella creazione dei vescovi non subirebbe in modo sensibile l'influenza del sistema della chiesa privata, ma sarebbe conforme all'ampio significato, religioso oltre che politico, dell'autorità regia (op. cit., p. 237), e tenderebbe ad assumere lo stesso carattere che è proprio della nomina regia dei conti. Ciò significa ammettere appunto che la confusione fra i due poteri sta originariamente nel concetto di regno, non in quello di *episco-*

Certo nell'atto del conferimento dell'*honor* non si fanno molte distinzioni: e ciò è grave, perché in quell'atto si riassume tutto il complesso delle relazioni che intercorrono fra vescovo e re. Tuttavia queste relazioni non si esauriscono in esso, ma si dispiegano in un'attività che troppe volte implica distinzione fra materia patrimoniale e materia spirituale, perché una seria confusione possa nascere fra l'ufficio ecclesiastico e il beneficio.

D'altro lato non bisogna esagerare la possibilità di assimilare la *iudiciaria potestas* del vescovo al suo patrimonio, quand'essa si estende oltre i limiti di questo. Non può prevalere il pensiero di una funzione puramente strumentale di quella giurisdizione rispetto all'ufficio ecclesiastico, e perciò la sua equiparazione ai beni patrimoniali, fino a che esiste un ordinamento comitale, fornito di un insopprimibile carattere pubblico – nonostante la pratica tendenza a mettere insieme beni e funzioni in occasione del loro conferimento o della loro cessione – e concepito come estraneo per sua natura alla gerarchia ecclesiastica. Quando nel 904 Berengario I prevede la ricostruzione delle difese di Bergamo per opera dei cittadini e del vescovo, al quale conferisce ogni potere pubblico sulla città – «districta vero ipsius civitatis omnia quae ad rei publicae pertinent potestatem sub eiusdem ecclesiae tuitionis defensione praedestinamus permanere»[151] –, si palesa ben chiara la coscienza del carattere pubblico della funzione affidata al vescovo[152], sia nel senso ch'essa si distingue da un possesso patrimoniale, sia in quanto si presenta come tutt'altra funzione da quella propria del vescovo nell'ambito della diocesi. Ciò diviene sempre più evidente via via che le concessioni regie ai vescovi si fanno più ampie quanto

patus, in quanto unione di beneficio ed ufficio. Non bisogna tuttavia sottovalutare la relazione fra il concetto di chiesa privata e l'idea della *tuitio* regia sul patrimonio ecclesiastico (si vedano in proposito le osservazioni di U. Stutz, recensione di C. Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto medioevo. Parte prima (...)*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 18 [1929], p. 667; e 21 [1931], p. 649). Quanto all'estensione delle forme feudali al rapporto regno-episcopato, indubbiamente essa accentua il carattere pubblico dell'ufficio del vescovo, divenuto vassallo del principe: ma la natura schiettamente temporale della tutela regia del patrimonio ecclesiastico e il progressivo conferimento ai vescovi di funzioni comitali in ambiti circoscritti valgono a far sentire tutta la complessità del rapporto fra principe e vescovo, e quindi il duplice carattere dell'intervento del re nella chiesa, come signore temporale e come *rector ecclesiae*, e dell'autorità del vescovo, come pastore di anime e come signore terreno.

[151] *I diplomi di Berengario I*, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1903 (Fonti per la storia d'Italia, 35), n. 47, p. 137; cfr. Pivano, *Stato e Chiesa da Berengario* cit., p. 62.

[152] Il Besta, *Il diritto pubblico italiano. Dalla costituzione del Sacro romano impero* cit., p. 133, contesta che «il vescovo ottenesse sulla riedificanda città il supremo potere così da eliminare anche nel campo giurisdizionale la concorrenza di ogni altra autorità» (contro il Pivano, *Stato e Chiesa da Berengario* cit., p. 62). Ma il Besta, che molto insiste sulla «persistenza dello stato» dopo la disgregazione dell'impero carolingio (op. cit., p. 39), tende a concepire l'ordinamento politico italiano del secolo X come più saldo e complesso di quanto non fosse. In ogni caso, si tratti o no di conferimento al vescovo del «supremo potere» sulla città, è indubbio che la cessione riguarda delle funzioni pubbliche, pensate come tali così dai cittadini come dal re.

alla somma dei poteri pubblici conferiti. Né l'allargamento della giurisdizione del vescovo all'intero comitato, od a più comitati, può mutare sostanzialmente il rapporto concettuale fra i due poteri, poiché si tratta sempre di speciali concessioni a singoli vescovi, senza che l'ordinamento comitale ne risulti distrutto. Di qui l'uso invalso nel secolo XI di designare come vescovi-conti taluni signori ecclesiastici. Naturalmente diventa difficile discernere nella loro giurisdizione ciò che compete all'ufficio episcopale, arricchito da secoli di sempre maggiori responsabilità e diritti nel mondo, e ciò che è proprio dell'ufficio comitale; ma un criterio di distinzione rimane, ed è suggerito dall'esistenza di diocesi o parti di diocesi su cui governano insieme il conte laico ed il vescovo. Questo suggerimento sarà accolto allorché il movimento riformatore della chiesa si estenderà dal monachesimo al papato e investirà tutta la gerarchia episcopale, costringendola a giustificare la sua complessa potenza con la distinzione di un duplice compito assunto dai vescovi: nella chiesa e nel mondo.

Certo, se il rinvigorimento della coscienza di un dualismo giuridico è reso possibile nel corso della lotta delle investiture dalla speciale forma in cui l'unione dei due poteri è avvenuta nei secoli precedenti, la sua causa determinante è rappresentata dallo spirito riformatore dei monaci e dalla presenza nella chiesa di una istituzione, il papato, suscettibile di diventare strumento della riforma, perché difficilmente disciplinabile per la sua natura universale nel sistema occidentale di rapporti fra sacerdozio e regno. Ha quindi fondamentale importanza il formarsi di legami sempre più stretti fra i conventi benedettini e la santa sede, nonostante che a Roma ancora non si comprenda nel secolo X il significato del movimento e non si concepisca altro modo di disciplinare l'episcopato fuor che il ricorso all'azione dei principi. Né si pensa al principe come al braccio secolare della chiesa. Giovanni X interviene nella lotta tra Carlo il Semplice e la sua feudalità per garantire l'ordinamento ecclesiastico tradizionale, fondato sull'autorità regia: «cum prisca consuetudo vigeat, qualiter nullus alicui clerico episcopatum conferre debeat, nisi rex cui divinitus sceptra collata sunt»[153]. Il Venni vede ovunque manifesta nell'attività di Giovanni X, in Italia, in Germania, in Francia, la volontà di restaurare il potere regio per rendere efficace la collaborazione delle autorità spirituali e temporali di fronte alla disgregazione feudale[154]. Ma si tratta piuttosto di collaborazione fra regno e papato – in quanto responsabili l'uno e l'altro della pace così temporale come spirituale della cristianità – di fronte ai vescovi, forniti essi pure di compiti complessi, insieme religiosi e secolari: si tratta cioè di rapporti che escono per molti aspetti dal quadro delle relazioni tra tempo-

[153] Ioannis Papae X *Epistolae et Privilegia*, 7 (ad Herimannum archiepiscopum Coloniensem), (PL 132, col. 806); cfr. T. Venni, *Giovanni X*, in «Archivio della R. Deputazione romana di Storia patria», n.s. 59 (1936), pp. 79 sgg.

[154] Op. cit., pp. 76, 87.

rale e spirituale, e sono in armonia col complesso concetto di *ecclesia*, da noi esaminato per il secolo IX.

La successiva restaurazione dell'autorità imperiale avviene in piena fedeltà all'ideale carolingio dell'impero cristiano e ripropone quindi il problema della coesistenza di due autorità universali, non riconducibili facilmente alla distinzione ambrogiana di *religio* e *res publica*. La *renovatio imperii* è nel tempo stesso rinnovamento della chiesa e con essa del papato, che necessariamente assume una posizione subordinata rispetto all'impero: nonostante che si trovi pigramente ripetuta da Leone di Vercelli la tradizionale distinzione fra «cura corporum» e «cura animarum» in una celebrazione di Ottone III e di Gregorio V, luminari grandi della *ecclesia*[155]. A questo proposito lo Schramm giudica che, per quanto possa essere ampio il disegno imperiale di rinnovamento e profonda l'efficacia dell'idea romana su di esso, rimane intatta la dottrina dei due poteri[156]. Più esatto sarebbe affermare che inalterata rimane la formula, non il pensiero di Gelasio. Lo stesso Schramm rileva la disposizione delle figure di un'acquasantiera del duomo di Aquisgrana, dove Ottone III non è posto fra i guerrieri, ma fra gli ecclesiastici, e a lato di san Pietro, come il papa[157]: chiara espressione del significato complesso che assume nella coscienza dei contemporanei la figura dell'imperatore, indubbiamente concepito come potenza terrena – «ad vindictam peccantium fert invictum gladium», dice Leone di Vercelli, memore di san Paolo – ma insieme innalzato in una sfera spirituale di vita. Ciò avviene per tutti i re cristiani: ma l'imperatore solo possiede una missione universale, comparabile con quella del pontefice romano, ed un legame con Roma e col beato Pietro, che lo pone in relazione immediata col papa. Se dunque il rapporto fra un Giovanni X ed un Carlo il Semplice può rimanere incerto, ciò è più difficile per Ottone III e i suoi papi. Di qui la tendenza di Ottone – servo di Gesù Cristo e dei beati Pietro e Paolo, restauratore della chiesa ed apostolo della fede cristiana in oriente – a sovrapporsi al papato: «sicut enim pro amore sancti Petri domnum Silvestrum magistrum nostrum papam elegimus et Deo volente ipsum serenissimum ordinavimus et creavimus, ita pro amore ipsius domni Silvestri pape sancto Petro de publico nostro dona conferimus»[158].

Questa concezione dell'autorità imperiale, se pure espressa nei documenti del tempo di Ottone III con speciale chiarezza, risponde tuttavia perfettamen-

[155] P.E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio: Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Leipzig 1929, I: *Studien*, pp. 85 sgg. e 119 sgg.; II: *Exkurse und Texte*, pp. 62 sgg.

[156] Op. cit., I, p. 125.

[157] Op. cit., I, p. 133.

[158] *Ottonis III. Diplomata*, 388, in *MGH Diplomata*, *DD O III*, p. 820; e Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio* cit., II, p. 67 (cfr. I, pp. 161 sgg.).

te alla coscienza che i suoi predecessori e successori posseggono della missione politico-religiosa dell'impero: così risulta dalla loro attività militare ed ecclesiastica verso oriente e settentrione, non meno che dai loro rapporti con Roma[159]. Indubbiamente operano in essi l'esigenza di una difesa del regno e una naturale volontà di potenza: ma l'una e l'altra si giustificano nella loro coscienza come doveri imposti al principe cristiano dalla necessità di difendere e diffondere la fede. Gli storici tedeschi si chiedono talvolta se dall'impero o dal regno sia venuto allora l'impulso più efficace per l'espansione germanica verso oriente[160]. Il problema può essere posto solo in quanto si ricerchi se i rapporti con Roma, complicando l'attività del sovrano tedesco, ne abbiano distratto le forze da altri compiti, o se invece, col chiarire nel principe la coscienza dei suoi doveri e alimentare nei sudditi la devozione al sovrano, lo abbiano spinto ad assumere più vaste responsabilità: non in quanto si ricerchi se l'idea religiosa dell'impero sia stata più efficace degli interessi politici del regno, poiché un contenuto di potenza è pure in quella, e in questi un'ispirazione religiosa. Già si è detto a proposito di Carlomagno che l'impero altro non è che il naturale sviluppo del regno, che sempre alla coscienza cristiana appare custode di valori di natura universale.

[159] La Knabe attribuisce invece un significato speciale ai rapporti fra Ottone III e Silvestro II, che rappresenterebbero il tentativo di attuare la teoria gelasiana (Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie* cit., p. 103), nel senso però non di una divisione dei due poteri, ma di una loro intima collaborazione ed unione (op. cit., pp. 106, 117): prima e dopo Ottone III dominerebbe l'antica concezione germanica del sacerdozio regio (op. cit., p. 117). Ma l'autrice non presenta nessuna seria giustificazione della sua tesi. Noi non vediamo alcuna soluzione di continuità nella concezione politico-religiosa dell'autorità imperiale, né d'altro lato nella fedeltà formale di quei principi allo schema gelasiano.

[160] Cfr. J. Kirchberg, *Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern von Otto I. bis Heinrich III.*, Berlin 1934, p. 11, il quale esamina la politica orientale e settentrionale dei sovrani tedeschi da Ottone I ad Enrico III per dimostrare lo stretto legame esistente fra «Kaiseridee» e «Mission»: in un Corrado II (op. cit., pp. 85 sgg.) non meno che in un Ottone III o in un Enrico II.

V. La teocrazia papale e il rinnovamento dell'idea gelasiana

La volontà dei riformatori di rigenerare moralmente la chiesa conduce ad un mutamento sensibile dei concetti di regno e d'impero, di episcopato e di papato, quali si sono determinati attraverso le vicende dell'alto medioevo: e ciò non tanto per la riforma in se stessa, quanto perché ne assume la direzione un papato intransigente, che la traspone sul piano delle istituzioni. La discussione che s'impegna determina allora il più singolare intrico di influssi fra l'antica concezione gelasiana, le consuetudini di pensiero degli ultimi secoli e le idee suggerite dalle esperienze e dalle esigenze della lotta.

Da un lato i gregoriani riaffermano l'antico concetto dell'indissolubilità del patrimonio ecclesiastico dall'ufficio pastorale e, seguendo le tendenze del mondo feudale, incorporano in quel patrimonio tutte le funzioni pubbliche affidate ai vescovi dal potere regio: in questo modo, non che liberare il concetto di episcopato da ciò che gli era originariamente estraneo, essi aggravano l'alterazione compiutasi nel mondo germanico e superano le ultime incertezze e resistenze ad una definitiva assunzione delle nozioni di potenza politica e di funzione pubblica nella idea di potere spirituale. Basti l'esempio di Placido di Nonantola che, giudicando inalienabile tutto ciò che i principi hanno donato alle chiese, condanna espressamente la restituzione voluta da Pasquale II nel concordato di Sutri del 1111: poiché la dignità spirituale non risiede soltanto nella imposizione delle mani, ma nei beni esteriori delle chiese, che sono santificati dallo Spirito così come il corpo è sostenuto dall'anima, e sono indispensabili al sacerdote per l'esercizio del suo ministero[1]. E poiché Placido non ignora che a Sutri la rinunzia concerneva le giurisdizioni temporali e le regalie appartenenti al principe al tempo di Carlomagno e dei suoi successori – «id est civitates, ducatus, marchias, comitatus, monetas, teloneum, mercatum, advocatias regni, iura centurionum et curtes quae [manifeste] regni erant, cum pertinentiis suis, militiam et castra [regni]»[2] –, nel suo pensiero questa somma di beni, di forze e di giurisdizioni risulta definitivamente acqui-

[1] Placidi monachi Nonantulani *Liber de honore ecclesiae*, edd. L. von Heinemann, E. Sackur, in *MGH Scriptores*, *Ldl 2*, capp. 6, 7, 30, 42, 46, 57, 72, 91 sgg., pp. 576-577, 583, 588, 591, 598, 613 sgg.

[2] *Heinrici V. Imperatoris constitutiones*, 85, in *MGH Leges*, *LL 2*, p. 69.

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3,

sita alle chiese e dunque incorporata nel potere spirituale[3]. Ciò che del resto è in perfetta armonia con la funzione attribuita da Gregorio VII ai vescovi, che implica una immediata responsabilità nella vita politica: il potere di legare e sciogliere non soltanto assicura la vita eterna o separa dalla chiesa, ma toglie e dona la potenza terrena[4].

Ma la resistenza dei principi conduce ad un risultato opposto: imponendo un compromesso politico, determina un chiarimento definitivo della natura dei poteri dei vescovi, in armonia con la tradizione dualistica più antica. L'ideale di un sacerdozio libero da ambizioni mondane viene praticamente abbandonato, ma il concetto di potere spirituale come autorità sfornita per sua natura di materiale potenza – donde la necessità di un intervento del principe là dove il sacerdote è investito di poteri terreni – riacquista intera la sua chiarezza: quando però si tratta dei vescovi, non del pontefice romano. S'inizia infatti allora una divergenza sostanziale destinata a farsi sempre più evidente nei secoli XII e XIII, fra le nozioni di vescovo e di papa. Quella distinzione fra i due poteri che si riafferma in tutti i regni dell'occidente per mezzo della duplice investitura dei vescovi, non vale per il papato. Neppure il concordato di Sutri, pur così esplicito nel condannare le cure secolari dei vescovi[5], tocca il problema del papato: Pasquale II ed Enrico V non rappresentano soltanto i due poteri tradizionali, concepiti come paralleli e diversi, ma costituiscono un rapporto ben più complesso e impreciso, conforme alla situazione creata dall'azione imperiale di Gregorio VII. L'idea papale non solo non segue le ulteriori vicende del concetto di potere episcopale, ma, compiendo intera l'evoluzione delineatasi in questo nei secoli precedenti, incorpora integralmente la nozione di potenza politica.

Ciò avviene già in tutta chiarezza in Gregorio VII. In lui si conclude lo sviluppo dell'idea medievale del papato, considerata nel suo nucleo essenziale, insieme religioso e politico: uno sviluppo attuatosi attraverso l'attività esercitata dai papi nei rapporti coi principi, coi vescovi e coi monasteri dell'occidente per secoli, e già palese in singole affermazioni papali del secolo IX. E da lui s'inizia il lavoro dei commentatori e degl'interpreti per darle una formulazione teorica persuasiva e adeguata allo sviluppo delle istituzioni politiche: in ciò soltanto consiste l'evoluzione manifesta da Gregorio VII a Bonifacio VIII.

Per rendercene conto, dobbiamo in primo luogo considerare l'idea medievale dell'impero come potere universale. Abbiamo respinto a proposito di

[3] Placidi monachi *Liber de honore ecclesiae* cit., cap. 91, p. 614[10].

[4] «Si potestis in celo ligare et solvere», dice ai vescovi convenuti a Roma nel 1080, «potestis in terra imperia, regna, principatus, ducatus, marchias, comitatus et omnium hominum possessiones pro meritis tollere unicuique et concedere»: *Das Register Gregors VII.*, hrsg. E. Caspar, in *MGH Epistolae*, *Epp. Sel. 2/2*, VII, 14, p. 487.

[5] *Heinrici V constitutiones*, ed. L. Weiland, in *MGH Leges*, *Const. 1*, 90, p. 141.

Carlomagno la concezione dell'impero come di una magistratura essenzialmente religiosa, sfornita di un forte significato politico: e ciò in considerazione del contenuto assunto nel pensiero cristiano, così in oriente come in occidente, dal concetto di potere temporale. Questo vale anche per l'età degli Ottoni. L'impossibilità di esercitare nella sua pienezza l'autorità imperiale non toglie ad essa il suo significato universale e politico: così come il re può restringere il suo governo di fatto ad una parte limitata del regno, ai suoi domini patrimoniali, e tuttavia conserva una responsabilità suprema nell'ambito del regno e perciò l'esigenza di una potenza materialmente preminente su quella degli altri signori territoriali[6]. La signoria immediata su una pluralità di popoli assicura all'imperatore la potenza necessaria per svolgere nella *ecclesia* un compito universale, assicurandone l'esistenza e l'espansione. E questa appunto è la responsabilità che un Gregorio VII e un Urbano II hanno coscienza di avere: essi sono gli eredi di Carlomagno e di Enrico III, non meno che di Nicola I e di Giovanni VIII. Certo non elaborano teorie, e neppure si avvedono di esautorare l'impero in quello che era il suo compito peculiare: ma l'attività che praticamente essi svolgono e gli spunti dottrinali ch'essi offrono a giustificazione dei propri atti sono ispirati da una coscienza chiaramente imperiale del papato.

Alla luce di questo concreto concetto d'impero dev'essere interpretato l'infeudamento di taluni regni cristiani alla sede apostolica. Che siano i principi stessi a ricercare la protezione feudale della santa sede, nulla toglie all'importanza di queste sottomissioni, ché anzi dimostra quanto politica oltre che religiosa appaia alle coscienze di allora l'autorità papale, e come centrale essa sia nel mondo cristiano, dalla Spagna fino al regno di Kiew; proprio come a suo tempo il regno degli Ottoni, «auf den», dice lo Schramm, «sich die Blicke aller andern Völker bis in den Orient und bis nach Afrika richten»[7]. E merita tutta la nostra attenzione la preoccupazione di papa Gregorio di conservare e rafforzare questi legami feudali. Il Fliche non vede il rapporto esistente fra questa preoccupazione e i contemporanei tentativi di Gregorio di stabilire sugli stati cristiani la supremazia papale: «gouvernement sacerdotal et suzeraineté pontificale se développent parallèlement sans se pénétrer»[8]. Egli dimostra che i termini *fidelitas*, *servitium*, *auxilium*, *beneficium* assumono in Gregorio significati diversi a seconda del contesto[9]; dimostrazione che ha giustamente persuaso gli storici, ma dev'essere integrata dall'osservazione dell'Erdmann

[6] Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio* cit., I, p. 77, ha fatto un'analisi acuta del concetto d'impero al tempo degli Ottoni. L'impero è lo stato centrale del mondo cristiano: «diese Machtstellung aber hat der Kaiser, weil eine Mehrzal von Völkern unter seinen Szepter zusammengefasst ist».

[7] Op. cit.

[8] Fliche, *Grégoire VII* cit., p. 332.

[9] Op. cit., pp. 327 sgg.

sulla incertezza dei concetti di *fidelitas* e di *oboedientia* nella mente del papa[10]. Si tratta cioè per lo più non di concetti di natura schiettamente diversa, anche se designati da un medesimo termine, bensì di variazioni di un medesimo concetto, e in ogni caso di idee fornite di un'affinità profonda, che è data dalla comune ispirazione religiosa e politica insieme: poiché la fedeltà religiosa implica sempre nei principi speciali doveri politici e militari verso la sede di Pietro.

Lo stesso Fliche si trova talvolta imbarazzato nel decidere il significato di un termine; è questo il caso della *fidelitas* testimoniata dal figlio del re di Kiew verso il beato Pietro, di cui parla papa Gregorio in una lettera al medesimo re[11]. Singolare è la relazione del re di Danimarca con la sede romana: il pontefice sollecita l'*auxilium* del re ed è a sua volta sollecitato a concedere al regno il *patrocinium* del beato Pietro, e tuttavia non pare che si possa parlare in questo caso di un vincolo propriamente feudale, ma piuttosto di «une vague protection, en échange de laquelle le Saint-Siège a peut-être reçu des dons en argent»[12]. Il malinteso stesso che il Fliche suppone creato nei rapporti fra Guglielmo il Conquistatore e il pontefice dai legati papali, che nel trasmettere talune richieste di Gregorio ne avrebbero deformato il pensiero[13], dimostrerebbe come tra la *fidelitas* e il *servitium* universalmente dovuti alla sede dell'apostolo e gli speciali doveri dei vassalli papali la confusione sia possibile per gli stessi collaboratori del pontefice: tanto più che esistono gradi intermedi fra l'una e l'altra fedeltà, com'è il caso del re danese. Il legame feudale non è concepito da Gregorio come eterogeneo rispetto alla normale dipendenza dei regni da Roma, bensì come un naturale incremento di essa.

Questo significato imperiale del papato del secolo XI è specialmente sentito dagli storici che ricercano la genesi dell'idea di crociata. Già il Cognasso rileva la relazione esistente tra il fallimento dell'impero carolingio nel suo compito di difesa militare e di disciplina politica della cristianità e l'assunzione della protezione della pace pubblica da parte dei sinodi provinciali e della direzione della guerra santa da parte del papato nel concilio di Clermont del 1095: a Clermont il vicario di Pietro diviene il supremo garante della pace di Dio e della guerra di Dio[14]. L'Erdmann poi studia sistematicamente tutte le manifestazioni dell'idea di guerra della chiesa e del papato nel secolo XI, e in relazione con esse considera l'attività svolta dalla sede romana per procurarsi

[10] C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 6), p. 202.

[11] *Das Register Gregors VII.* cit., VII, 4, pp. 463 sgg.

[12] Fliche, *Grégoire VII* cit., pp. 342 e 344.

[13] Op. cit., p. 348. Ma l'Erdmann, *Die Entstehung* cit., pp. 172 sgg. e p. 203, crede ad un vero e proprio tentativo papale di stabilire un legame feudale con l'Inghilterra.

[14] Cognasso, *La genesi delle crociate* cit., pp. 11 sgg.; cfr. p. 15: «era la città di Dio, che usava le armi della città del diavolo per difendersi ed assicurare il suo trionfo eterno».

i mezzi finanziari e militari necessari per tradurre in atto tale idea[15]. Ne risulta soprattutto illuminata la figura di Gregorio VII: la guerra da lui promossa e benedetta, i piani militari da lui concepiti sono nella sua coscienza parte integrante dell'attività della chiesa e del suo rettore[16]. In Gregorio VII non si possono scindere il sommo sacerdote che libera la chiesa dalla simonia, e il principe che si assicura il dominio delle isole del Tirreno, la fedeltà feudale dei re più lontani, il servizio militare dei grandi signori laici ed ecclesiastici[17]: e ciò appunto manifesta l'alterazione avvenuta, nella concezione del papato, dell'idea patristica del sacerdozio. Si consideri la condotta di Gregorio verso il re di Danimarca, al quale nel 1075 chiede aiuti «in militibus et materiali gladio» contro i nemici di Dio e fa sperare per il figlio, qualora intervenga personalmente a capo delle milizie destinate al papa, una ricca provincia «iuxta mare, quam viles et ignavi tenent heretici»[18]: il pontefice ha il potere di disporre dei domini della terra per compensare i servizi che alla causa della fede rendono i principi, siano essi o no feudalmente legati alla sede di Pietro, ed ha il potere di costituire a difesa della chiesa un nucleo di forze militari, destinato ad operare secondo la sua volontà.

Sono a questo riguardo di vivo interesse gli studi che sta svolgendo lo Stickler intorno al potere coattivo materiale attribuito alla chiesa dai canonisti del medioevo. Egli ricerca le prime testimonianze dell'idea del possesso del *ius gladii* e della *vis armata* da parte della chiesa e del papato: idea che affiora ad esempio in una rubrica di Anselmo di Lucca, «quod ecclesia persecutionem possit facere»[19]. È vero che l'indagine dello Stickler è compromessa dalla rigidezza di una sua tesi: il papato medievale, quando rivendica la spada materiale, distinguerebbe il *ius gladii* della chiesa, pur se affidato per l'esercizio ai principi, dal potere coattivo *dello stato*, pur se esercitato in difesa della

[15] Particolarmente interessante l'analisi dei concetti di «vexillum sancti Petri» e di «militia sancti Petri» (Erdmann, *Die Entstehung* cit., capp. VI e VII).

[16] Op. cit., pp. 151, 161, p. 165: «er war Kriegsmann ebensosehr wie Priester und Politiker». Ed infatti si legga nella lettera ad Enrico IV del dicembre 1074 («dictatus pape») a proposito della disegnata spedizione in oriente: «si me possunt in expeditione pro duce ac pontifice habere, armata manu contra inimicos Dei volunt insurgere et usque ad sepulchrum Domini ipso ducente pervenire» (*Das Register Gregors VII.* cit., II, 31, p. 166).

[17] Si vedano ad esempio le richieste papali al duca di Aquitania, al conte di Borgogna, all'arcivescovo di Aquileia, al vescovo di Trento (Fliche, *Grégoire VII* cit., p. 339; Erdmann, *Die Entstehung* cit., pp. 163, 195).

[18] *Das Register Gregors VII.* cit., II, 51, p. 194. L'Erdmann ritiene possa trattarsi della Dalmazia (Erdmann, *Die Entstehung* cit., p. 200): non sappiamo su quale fondamento.

[19] A. Stickler, *Il potere coattivo materiale della chiesa nella riforma gregoriana secondo Anselmo di Lucca*, in *Studi gregoriani* cit., pp. 235 sgg. (cfr. p. 259); Stickler, *Il "gladius" nel registro di Gregorio VII*, in *Studi gregoriani*, raccolti da G.B. Borino, III, Abbazia di San Paolo di Roma 1948, pp. 89 sgg.; Stickler, *Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum*, in «Apollinaris. Commentarius Iuris canonici», 21 (1948), pp. 36 sgg.; Stickler, *Der Schwerterbegriff bei Huguccio*, in «Ephemerides iuris canonici», 3 (1947) 2, pp. 201 sgg.

fede. Lo stato sarebbe in un duplice significato il braccio secolare della chiesa, poiché eserciterebbe un'azione coattiva delegata dal potere spirituale, e una coercizione conforme ai propri compiti essenziali, che comprendono la difesa della chiesa[20]. Questa costruzione è possibile perché lo Stickler attribuisce a pontefici e canonisti del medioevo un concetto molto ricco dello stato: di qui la troppo netta distinzione fra significato largamente politico e semplicemente coattivo del *gladius temporalis*, e la concezione di una spada materiale appartenente alla chiesa e adoperata dal principe e tuttavia distinta dalle funzioni proprie dello stato. Ma crediamo che, quando si prescinda da questa costruzione, i lavori dello Stickler riescano utili, poiché rivelano l'alterazione subita dal concetto di potere spirituale fin dal secolo XI: basterà sostituire alle rigide interpretazioni del nostro studioso l'osservazione delle testimonianze ch'egli reca. Esse sono in gran parte costituite di antiche fonti cristiane, utilizzate dagli autori delle collezioni canoniche per dimostrare il potere della chiesa di usare la violenza contro i propri nemici. In questo modo l'interpretazione agostiniana del precetto paolino sul rispetto dovuto alla spada del principe, interpretazione che già costituiva un'alterazione della primitiva concezione dei rapporti fra chiesa ed impero, viene a sua volta deformata e condotta a significare il possesso papale di un potere materialmente coattivo.

Il papato si sostituisce dunque all'impero nel governo della cristianità. Si può anzi affermare che soltanto questa sostituzione realizza infine l'esigenza, manifesta nella tradizione imperiale, di una suprema direzione politica dei popoli cristiani. Il significato universale dell'impero è infatti costantemente limitato dai legami troppo palesi dell'istituzione con un determinato popolo: donde l'impossibilità di una esplicita rivendicazione della giurisdizione suprema sul mondo cristiano. Il significato universale del papato è invece incontrastato in occidente: l'assunzione definitiva di un contenuto politico nell'idea papale determina perciò il chiarimento e l'attuazione dell'esigenza di un potere politico universale. La manifestazione più chiara di questo potere è rappresentata dal diritto, rivendicato da Gregorio VII e divenuto poi tradizionale nel papato, di deporre i principi. Di qui la risoluta asserzione della *Summa Coloniensis* e della *Summa Parisiensis* nel secolo XII: «papa ipse verus imperator»[21].

Ma l'affermazione di una piena maturità del concetto teocratico nella coscienza di Gregorio VII sembra in aperto contrasto con la diffusa opinione ch'egli non rivendichi una sovranità temporale sul mondo. Il Fliche si sforza di ricondurre il pensiero di Gregorio VII a quello di Gregorio Magno, che nei

[20] Stickler, *Il potere coattivo materiale della chiesa* cit., pp. 283 sgg.

[21] A.J. Carlyle, *The political theory of the Roman lawyers and the canonists, from the Tenth Century to the Thirteenth Century*, in R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, II, Edinburgh-London 1909, p. 224.

Moralia distingue fra l'iniquità dei principi e la giustizia a cui collabora il loro potere per volere divino[22]. Ma il primo Gregorio è lontano dal pensare che tocchi ad altri che a Dio allontanare i principi iniqui dal trono e distribuire ai meritevoli i regni della terra: e in ciò rimane fedele al pensiero di Gelasio. La subordinazione patristica del regno al sacerdozio non creava un rapporto giuridico fra i due poteri, analogo a quello esistente fra il principe e gli ufficiali a lui sottoposti[23].

Nella concezione patristica il carattere giuridico del sacerdozio ha un limite là dove si richieda l'intervento di una forza materiale. Questo limite manca interamente nell'azione e nel pensiero di Gregorio VII: «quodsi sancta sedes apostolica (...) spiritualia decernens diiudicat, cur non et secularia»?[24] Che significa allora affermare che Gregorio VII non persegue «fini politici» e neppure obbedisce a «preoccupazioni d'ordine temporale»[25]? Quando i fini terreni non siano semplici strumenti di un bene spirituale, sono vietati ai principi non meno che al papa. Gregorio infatti li esorta a governare per l'utilità delle anime, per il trionfo della giustizia e per l'onore di Dio[26]: che sono i fini medesimi per i quali egli lotta contro l'impero e interviene all'interno dei regni. E se talora è incline a giudicare diabolico il potere regio, ciò non procede dalla considerazione dei mezzi usati dai re, ma dall'orgoglio e dall'amore di gloria mondana che spesso li ispira. Non cade tuttavia il criterio atto a distinguere il sacerdozio dal regno: che è dato però non dall'esclusione dei sacerdoti dalla vita politica, bensì dall'esclusione dei laici dal governo del sacerdozio e dunque dall'uso, sia pure indiretto, di quei mezzi spirituali d'azione, che non spettano ai re, pur essendo comune all'uno e all'altro potere il fine morale e religioso.

Di ciò non sembra interamente persuaso neppure l'Arquillière, nonostante la sua insistenza sul carattere teocratico della dottrina gregoriana. Egli infatti trascorre dal riconoscimento più aperto dell'assorbimento dello stato medievale nella chiesa alla più netta rivendicazione del carattere spirituale di tutta l'azione di Gregorio VII, fino a definire il nostro pontefice, «si paradoxal que ce jugement puisse paraître», il più evangelico fra i papi e il più strettamente fedele ai testi sacri[27]. Contraddizione soltanto apparente, quando si consideri che l'assorbimento di cui parla l'Arquillière non è inteso come assunzione di funzioni politiche da parte del sacerdozio, ma come scomparsa di una vita propriamente

[22] Fliche, *Grégoire VII* cit., pp. 404 sgg.

[23] Non si può quindi affermare che Gregorio VII abbia semplicemente dedotto dagli antichi principi le «implacabili conseguenze» che essi portavano in sé (op. cit., p. 410).

[24] *Das Register Gregors VII.* cit., IV 2, pp. 294 sgg.

[25] Fliche, *Grégoire VII* cit., p. 411.

[26] Cfr. i luoghi citati in op. cit., p. 408 e in H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII: essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934, pp. 101, 286.

[27] Arquillière, *Saint Grégoire* cit., p. 288.

politica per l'assunzione di funzioni ecclesiastiche da parte dei re, in armonia, già sappiamo, col medievale agostinismo politico. Del quale agostinismo l'attuazione più perfetta sarebbe la teocrazia papale, che rappresenterebbe il legittimo dominio del capo della chiesa su principi dimentichi da secoli della originaria funzione politica. Ma ciò significa trascurare il significato assunto nell'anteriore tradizione cristiana, non solo medievale ma patristica, dal potere politico: che è una forza rivolta alla difesa della tranquillità publica e della fede cristiana, e ordinata in modo autonomo rispetto al sacerdozio. Il principe può anzi assumere l'immediato governo della chiesa senza che ciò implichi l'abbandono delle funzioni politiche: e dunque il dominio papale sui principi rappresenta un reale incremento del potere sacerdotale, in contrasto col pensiero patristico[28].

Del resto la teoria delle due spade, di cui l'Arquillière ricerca l'origine nell'età appunto di Gregorio VII, dovrebbe togliere ogni dubbio in proposito: poiché presuppone una duplice giurisdizione, unificata nel papa. Ma l'interno contrasto del pensiero dell'Arquillière procede dall'ambiguità del suo concetto di potere politico: ora tomisticamente inteso come ordinamento fondato su un'etica naturale, distinta da quella della grazia, ora sentito come forza materialmente coattiva, diversa dalla potenza sacerdotale. A ciò si aggiungono talune preoccupazioni apologetiche, che inducono lo studioso ad attenuare affermazioni anteriori: come quando attribuisce un significato più «teorico e virtuale» che reale all'assegnazione dei due poteri al pontefice, benché altrove egli parli di un risoluto intervento di Gregorio VII nel dominio politico, ed anzi di un'attuazione della teoria delle due spade, anteriore alla sua formulazione[29].

Simili ambiguità e preoccupazioni sono indubbiamente assenti dal Martini, il quale tuttavia, pure osservando che il sacerdozio di Gregorio VII è denso di significato politico, esclude ch'egli rivendichi una sovranità temporale sul mondo: si tratta di un supremo potere giurisdizionale, non di «un diritto sovrano eminente o diretto, pubblicistico o feudale sui regni della terra»[30]. Ma noi

[28] Per aver trascurato questo, l'Arquillière riconduce allo stesso sostanziale pensiero tutti i polemisti della lotta delle investiture, della quale non vede l'importanza – assai maggiore di quella della scolastica aristotelica – per il ritorno alla teoria gelasiana.

[29] Cfr. H.-X. Arquillière, *Origines de la théorie des deux glaives*, in *Studi gregoriani*, raccolti da G.B. Borino, I, Abbazia di San Paolo di Roma 1947, pp. 508, 514; e Arquillière, *Saint Grégoire* cit., p. 497. Si noti l'equivoco in cui facilmente cade il lettore, quando l'Arquillière nega alla società medievale la realtà e la nozione dello stato, quale vive nel mondo romano e nell'età moderna: poiché vien fatto di pensare all'assenza di una forte e complessa struttura politica e del concetto di potere pubblico come fonte di una legislazione in continuo sviluppo. Pensiero questo che è indubbiamente presente nella coscienza dell'Arquillière, ma viene sommerso dalla nozione scolastica dello stato, fondata sulla considerazione dei fini: e si badi che le argomentazioni dell'Arquillière procedono sulla base di questa nozione (cfr. per esempio Arquillière, *Saint Grégoire* cit., p. 306).

[30] Martini, *Regale sacerdotium* cit., p. 130; cfr. pure il Tellenbach, *Libertas: Kirche und Weltordnung* cit., p. 186: «eine staatsrechtliche Oberhoheit aus der in der Binde- und Lösegewalt begründeten allgemeinen Herrschaft zu folgern, hatte er [Gregorio VII] nicht im Sinn».

chiediamo che cosa significhi nel secolo XI pretendere alla sovranità politica universale, se non appunto rivendicare il possesso di una giurisdizione suprema e, con essa, di una potenza imperiale, capace di garantirne l'efficienza. Si consideri la formula usata dalla cancelleria imperiale dal tempo di Corrado II: «Roma caput mundi tenet orbis frena rotundi»[31]. Non si tratta certo di una pretesa feudale: è il pensiero di una direzione politica del mondo, che nella corte tedesca rimane teorico, mentre assume in Gregorio VII un contenuto concreto mediante i legami del papato con tutti i principi cristiani. Sono infatti legami religiosi, ma interpretati dal papa, come s'è visto, in un senso anche politico e giuridico, sì da implicare obblighi militari verso la sede apostolica, e il potere papale di deposizione dei principi. Non possiamo esigere che i gregoriani usino formule giuridiche romane, ancora estranee alla coscienza del tempo. È vero che nella *Graphia aureae urbis Romae*, che nel suo nucleo essenziale risale alla prima metà del secolo XI, si legge: «solus imperator est, qui per Deum omnium obtinet potestatem et omnium iura legesque dispensat et omnium moderatur habenas»[32]: dove, accanto all'idea di una guida generale degli uomini, non disforme dall'idea gregoriana del governo papale del mondo, si esprime il concetto di un'attività legislativa sovrana, che sembra oltrepassare la giurisdizione universale pretesa da Gregorio VII. Ma questo concetto in tanto oltrepassa le pretese papali, in quanto rappresenta un pensiero prematuro rispetto alla realtà giuridica e politica di allora. L'idea di un governo temporale del mondo, se intesa nelle forme consentite dallo sviluppo istituzionale del secolo XI, rimane interamente assorbita nella teocrazia gregoriana.

Quanto al concetto di una limitazione dell'intervento sacerdotale nel dominio politico alle questioni riguardanti la vita morale, secondo la moderna teoria del potere indiretto *ratione peccati* – un concetto espresso dal Fliche e accettato anche dal Morghen[33], pur così sensibile al significato politico del pontificato di Gregorio VII –, non vediamo com'esso possa apparire presente

[31] Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio* cit., I, p. 203.

[32] Op. cit., II, p. 102 (cfr. anche: op. cit., I, p. 209).

[33] R. Morghen, *Gregorio VII*, Torino, 1942, p. 262. A giudizio del Morghen (op. cit., p. 263) Gregorio VII non si avvide che l'obbedienza alla chiesa nella vita morale e religiosa doveva portare, «data l'impossibilità per il mondo medioevale di considerare come distinte le ragioni della potenza terrena e della religione», all'affermazione di un potere teocratico «che avrebbe cercato di invadere ed avocare al suo insindacabile ed esclusivo controllo tutte le forme della vita politica e civile». Ma Gregorio era egli pure uomo del medioevo: quell'impossibilità doveva valere anche per lui. Come dunque pensare che egli non volesse invadere il campo politico e che la sua dottrina sui rapporti tra regno e sacerdozio in ciò trovasse dei limiti (op. cit.)? In realtà una distinzione approssimativa fra cause spirituali e secolari, pur entro il comune fine etico-religioso, nel medioevo si faceva – e la riconosceva lo stesso Gregorio – secondo la tradizione patristica: ma il concetto di «potere» spirituale in lui era ormai lontano da quello di papa Gelasio, e non forse inconsapevolmente lontano. Si pensi alla citazione volutamente incompleta di un testo notissimo di Gelasio (cfr. Arquillière, *Saint Grégoire* cit., p. 283, nota 3 e p. 205) e all'esplicita sua affermazione del potere sacerdotale di giudicare le cause del secolo.

nella mente del papa. Il quale sempre giustifica i propri interventi in nome di una esigenza morale, ma senza esprimere o suggerire il pensiero che esista una sfera d'interessi legittimi, estranea al mondo morale, e in cui sia lecito al sacerdote intervenire solo in quanto egli è giudice dei peccati del re. Vi è anzi un luogo che ci sembra togliere ogni dubbio in proposito. Nella seconda lettera a Ermanno di Metz il papa ricorda che Zaccaria depose Childerico non per le sue iniquità, ma perché non rendeva alcun servizio conforme al suo grado[34]. Gregorio VII si vale di un argomento *a fortiori:* tanto più lecito è deporre l'iniquo Enrico IV, in quanto è lecito al papa rimuovere dal regno persino gl'inetti. Naturalmente anche in quest'ultimo caso l'intervento è giustificato implicitamente da un fine morale, e cioè dal proposito di evitare che l'inettitudine del principe favorisca il disordine e l'ingiustizia nel regno. Ma si tratta di un fine indiretto dell'azione papale, che dunque acquista la natura che è propria, nella coscienza di Gregorio VII, di ogni azione politica: poiché il principe, giudicando le cause secolari ed operando nel mondo delle forze materiali, rimuove le occasioni del peccato e collabora coi sacerdoti per la salvezza delle anime. Ed è interessante osservare che il concetto di un intervento papale nei regni governati dagl'inetti, non è presente solo in questo richiamo di papa Gregorio all'azione di un suo predecessore, ma già prima si trova espresso, sia pure insieme con l'idea più frequente del dovere sacerdotale di ammonire e punire gl'iniqui, nella lettera del 1074 ai vescovi francesi, relativa alla questione dei mercanti italiani depredati dal re Filippo[35].

Il concetto gregoriano del potere papale implica un diritto illimitato d'intervento in tutte le cause spirituali e temporali e con tutti i mezzi a disposizione del pontefice. Nella citata lettera ai vescovi francesi Gregorio VII li esorta a ricorrere contro il re all'ammonimento e ad ogni arma spirituale: se ciò non basterà, il pontefice con l'aiuto di Dio cercherà con ogni mezzo di togliergli il regno[36]. La minaccia è indeterminata, ma la posteriore lotta contro l'imperatore dimostra che nella coscienza di Gregorio VII nessun mezzo, che sia consentito ai principi della terra, è precluso al vicario di Pietro[37]. Che dunque è un potente, non meno, ed anzi più, dei superbi ch'egli minaccia: «potentes

[34] *Das Register Gregors VII.* cit., VIII, 21, pp. 553 sgg.; cfr. K. Hofmann, *Die Dictatus Papae Gregors VII.: eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, Paderborn 1933, p. 147.

[35] *Das Register Gregors VII.* cit., II, 5, pp. 130 sgg.

[36] Op. cit., p. 132; cfr. pure pp. 168 sgg.

[37] Del resto anche ai vescovi, dopo averli esortati a indurre un signore francese a rilasciare un messo papale, ordina: «quod si facere contempserit, spiritualibus et *secularibus* armis eum insequi et urgere non prius desistatis, quam relicto sancti Petri peregrino, etiam si quid pro redemptione illius accepit aut pepigit, simul reddere aut refutare cogatis» (op. cit., p. 133). Ciò che ai vescovi è lecito fare contro Lancelin de Beauvais, tocca al pontefice promuovere contro i re più potenti.

potenter tormenta patientur»[38]. Eppure un divario profondo è fra l'uno e l'altro potere, ma di natura morale: poiché il beato Pietro ha trasmesso ai suoi successori una dote inesauribile di meriti e un'eredità di innocenza[39].

Certo l'idea imperiale del papato non spegne, neppure dove viene accolta, l'antica persuasione di una esclusione dei pontefici dalla potenza terrena. Di qui la teoria delle due spade nella formulazione di san Bernardo, che attribuisce al pontefice la spada materiale, ma gliene preclude l'uso: espressione fedele delle recenti esperienze e tuttavia tale da permettere il loro inserimento apparente nella tradizione, in armonia con la coscienza della cristianità occidentale, ormai avvezza a vedere nel papato una grande forza politica e tuttavia non sempre disposta a riconoscergli la responsabilità e le prerogative dei re.

La formula di san Bernardo è una fra le variazioni che nel XII e nel XIII secolo teologi e canonisti presentano della concezione imperiale del papato. Si usa parlare a questo proposito di un progresso del pensiero teocratico fino alle più superbe affermazioni di Bonifacio VIII. Ma occorre distinguere fra il concetto teocratico, considerato nel suo contenuto concreto di potenza e di signoria sui principi e sui popoli della cristianità – un concetto già espresso, e con rara efficacia, nelle risoluzioni e nelle lettere di Gregorio VII –, e il lavoro compiuto in quei due secoli per adeguare le formule antiche al nuovo pensiero, per correggere le tradizioni più venerate in armonia con l'esigenza teocratica. Il progresso non si compie rispetto a quel fondamentale concetto, ma in questo lavoro, ed è manifesto sotto un duplice aspetto: di una penetrazione via via più ampia e profonda dell'idea gregoriana fra teologi e canonisti, e di un graduale perfezionamento della costruzione teorica.

Occorre infatti considerare anzitutto che l'aperta affermazione teocratica di Gregorio VII rappresenta, nonostante i suoi legami con la tradizione papale, una novità. L'Arquillière vuol trovare già in Pier Damiani, che attribuisce alla chiesa romana i diritti dell'«impero terreno e celeste», l'espressione dell'idea teocratica[40]. Egli non accetta i risultati dell'indagine del Rivière[41], perché muoverebbero dal presupposto che a metà del secolo XI non vi possa essere ancora una rivendicazione di autorità politica per la santa sede: ciò che contrasterebbe con le idee espresse da Gregorio VII non molto dopo il Damiani[42]. Ma

[38] Cfr. *Sap.* 6, 6. *Das Register Gregors VII.* cit., VIII, 21, p. 559.

[39] Op. cit., p. 561; cfr. il *Dictatus pape*, XXIII: «quod Romanus pontifex si canonice fuerit ordinatus meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus».

[40] Arquillière, *Saint Grégoire* cit., pp. 292 sgg.; Petri Damiani *Disceptatio Sinodalis inter regis advocatum et romanae aecclesiae defensorem*, ed. L. von Heinemann, in *MGH Scriptores*, *Ldl 1*, p. 78.

[41] J. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel: étude de théologie positive*, Louvain 1926, p. 387.

[42] Arquillière, *Saint Grégoire* cit., pp. 296 sgg.

il giudizio del Rivière procede dalla persuasione dell'importanza decisiva di Gregorio VII per l'origine della teocrazia papale: come dunque l'Arquillière ne può combattere l'asserzione, richiamandosi proprio a Gregorio per interpretare Pier Damiani? Certo la celebrazione costante del primato papale e in particolare l'esaltazione della sede apostolica sopra i re della terra sono di grande interesse, perché manifestano quel mondo d'idee da cui papa Gregorio deduce la propria concezione: ma ciò non toglie che il santo vescovo sarebbe stato sorpreso da questa deduzione.

Similmente non bisogna insistere troppo sul passo dell'*Adversus simoniacos* del cardinale Umberto, dove si afferma il dovere dei principi di seguire i sacerdoti: i quali prescrivono ciò che è da farsi, e i principi lo impongono ai sudditi[43]. Sono affermazioni indubbiamente importanti, perché suscettibili delle interpretazioni più ampie: ma sono pure conformi all'antico concetto di un sacerdozio custode della parola divina, e della conseguente subordinazione del governo dei re all'insegnamento sacerdotale. Del resto i gregoriani manifesteranno qualche incertezza nel riconoscere al pontefice il potere di deporre i principi. Lo stesso Manegold di Lautenbach, pur così risoluto nel sostenere la causa del papa, ne tenterà una giustificazione complessa, fondata sull'idea del contratto iniziale fra principe e sudditi: Gregorio VII si sarebbe limitato a riconoscere Enrico decaduto dal regno. Principio questo ben diverso da quello che ispira Gregorio nel 1076, quando interdice al re il governo della Germania e dell'Italia in nome del potere di Pietro di sciogliere e di legare, e nel 1080, quando depone Enrico definitivamente.

Ma gli atti compiuti da Gregorio VII sono troppo impegnativi perché il papato e i suoi fautori possano recedere sostanzialmente dalla posizione concettuale ch'egli ha raggiunta. Essi tentano un compromesso almeno verbale, che non troppo si scosti dai testi tradizionali, ma insieme intraprendono l'adattamento di questi e la ricerca di nuovi testi, che valgano a giustificare l'azione papale. Nasce così la teoria delle due spade, che in san Bernardo non sembra ancora implicare l'intera subordinazione giuridica dei regni al papato, e in tal senso invece si precisa in Giovanni di Salisbury: il principe è ministro del sacerdote, da cui riceve la potestà di costringere i corpi[44]. E in Innocenzo III si perfeziona la teoria, già affiorante pur essa in san Bernardo, dell'intervento occasionale del papa *ratione peccati*, mentre sorge la concezione del vicariato papale del Cristo, di quel regale sacerdozio cioè, che in papa Silvestro per la

[43] Humberti cardinalis *Libri III adversus simoniacos*, ed. F. Thaner, in *MGH Scriptores, Ldl 1*, pp. 225 sgg.

[44] A.J. Carlyle, *The theories of the relation of the Empire and the Papacy from the Tenth century to the Twelfth*, in R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, IV, Edinburgh-London 1922, p. 333.

donazione di Costantino acquisterebbe il suo vero e intero significato[45]. Sono formule nuove – o usate con nuovo significato – che tentano di appoggiare a testi più antichi l'idea gregoriana del potere sacerdotale di togliere e concedere i regni e i possessi degli uomini secondo i meriti di ciascuno, e talora sembrano attenuarla alquanto[46].

Questo proposito di attenuazione è palese nella teoria dell'intervento occasionale della chiesa nel campo politico, che presuppone – sia nelle formulazioni di Uguccione da Ferrara[47], sia in quelle più celebri del suo grande discepolo Innocenzo III – l'esistenza di una sfera d'imperio per sua natura normalmente preclusa al potere del sacerdote. Papa Innocenzo, nel difendere l'attività del proprio legato nella controversia feudale anglo-francese, afferma che la causa appartiene al re di Francia *ratione feudi*, ma esige l'intervento papale *occasione peccati*: poiché ha gravi conseguenze per la vita delle anime ed implica l'offesa della pace e la rottura del giuramento[48]. Uno spunto per questa teoria è offerto da Gregorio VII in un passo che Innocenzo ricorda[49]: «quodsi reges pro peccatis suis a sacerdotibus sunt iudicandi», sta scritto nella seconda lettera ad Ermanno di Metz, «a quo rectius quam a Romano pontifice iudicari debent?». Ma Gregorio, pur indicando l'occasione in cui si manifesta la subordinazione dei principi ai sacerdoti, non intende segnare confini alla sfera

[45] M. Maccarrone, *Chiesa e stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Roma 1940 (Lateranum. Nova Series, 6, 3/4), p. 44, pur così incline a sminuire il significato teocratico del pensiero di Innocenzo III, non disconosce la gravità dell'affermazione papale nel panegirico di san Silvestro. Invece G. Martini, *Traslazione dell'Impero e donazione di Costantino nel pensiero e nella politica d'Innocenzo III*, in « Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», 56-57 (1933-1934), 1-8, pp. 219-362: pp. 353 sgg., distingue il regale sacerdozio dalla pretesa teocratica: apparterrebbero a piani spirituali diversi, l'uno di valore ideale, concernente la perfezione sacerdotale e la suprema *dignitas* del papato, l'altro invece di significato politico, e in questo si dovrebbe collocare la dottrina della *translatio imperii*, destinata a giustificare le pretese di alta sovranità sull'impero e fondata sulla *potestas ligandi et solvendi* (op. cit., p. 356) Ma una così netta distinzione fra i due piani è impossibile in un sistema teocratico: appunto la perfezione spirituale del papato, che si esprime così nell'affermazione della regalità sacerdotale del pontefice come nel suo potere di sciogliere e legare in cielo ed in terra, è il fondamento del suo potere nel secolo. Si tratta di una concezione già intimamente politica fin nella sua origine spirituale: e cioè sempre di quel sacerdozio «denso di significato politico», di cui il Martini così opportunamente parla a proposito di Gregorio VII. Del resto lo stesso Martini suggerisce il superamento della distinzione fra i due piani, quando afferma che Innocenzo III si fonda sulla *potestas ligandi et solvendi* – quella appunto che varrebbe a giustificare le pretese teocratiche – per innalzare il pontefice romano «inter Deum et hominem», facendolo minore di Dio e maggiore dell'uomo: che è la massima esaltazione della *dignitas* del papato.

[46] Anche le correzioni e gli adattamenti che subisce la donazione di Costantino nelle interpretazioni papali (cfr. Martini, *Traslazione dell'Impero e donazione di Costantino* cit.) appartengono al generale lavoro di adeguamento dei testi tradizionali alla dottrina teocratica.

[47] Maccarrone, *Chiesa e stato* cit., pp. 73 sgg.

[48] Op. cit., pp. 111 sgg.; Carlyle, *The political theory of the Roman lawyers and canonists* cit., pp. 220 sgg.

[49] *Das Register Gregors VII.* cit., VIII, 21, p. 557.

d'azione papale: dal contesto risulta che egli sta semplicemente ricercando le prove più evidenti della superiorità del sacerdozio sul regno. Innocenzo invece va enumerando i casi nei quali al sacerdote è lecito intervenire nelle cause temporali – il turbamento della pace, la rottura del giuramento, i peccati del principe – e perciò, nel valersi del passo, gli attribuisce un valore limitativo che non era nelle intenzioni di Gregorio VII.

La tendenza a riconoscere un limite all'idea teocratica si manifesta anche altrove in papa Innocenzo[50]. Ma è bene non esagerare il valore di queste limitazioni, talora suggerite, oltre che dall'efficacia dell'insegnamento di Uguccione e da un certo amore delle distinzioni giuridiche, da quel senso della realtà e da quell'avvedutezza politica, che Innocenzo III dovette possedere in maggior misura di Gregorio VII. Il Maccarrone loda «la precisione teologica perfetta» della dottrina esposta da Innocenzo nella lettera ai vescovi francesi sull'accennata questione feudale[51]. Ma nulla vi è di più indefinito e ambiguo di quella pace, di quei peccati, in ragione dei quali al pontefice è dato d'intervenire nella vita politica: se formalmente si presentano come casi di coesistenza d'interessi spirituali e temporali, essi in realtà significano la giustificazione dell'intervento papale in ogni causa di particolare gravità, e in ragione di questa gravità. La distinzione fra le due sfere d'imperio diventa puramente verbale: il pensiero d'Innocenzo, mentre si sforza di giustificare l'azione politica del papato, supera la concezione patristica di due domini eterogenei e la sostituisce con una distinzione di grado fra problemi più o meno importanti. La precisione teologica lodata dal Maccarrone consiste tutta in questa attitudine a pensare la seconda distinzione *come se* fosse ancora della natura della prima.

Si consideri a questo proposito la discorde concordia del Maccarrone e dell'Arquillière[52]. Questi attribuisce un carattere «essenzialmente spirituale» alla teoria teocratica delle due spade, perché subordinata a un'esigenza religiosa, e in quella teoria risolve anche la concezione innocenziana dell'intervento *ratione peccati*. Il Maccarrone nega che la *ratio peccati* sia il fondamento di

[50] In una lettera al vescovo di Fermo Innocenzo dice che il pontefice «non solum in spiritualibus habet summam, verum etiam in temporalibus magnam ab ipso Domino potestatem» (cfr. Maccarrone, *Chiesa e stato* cit., p. 48): ma non è necessario interpretare il «magna potestas» come riferito unicamente allo stato della chiesa, come vuole il Maccarrone tenendo conto dello scopo del documento (il conferimento della giurisdizione temporale al vescovo di Fermo) e della conseguenza che dal principio espresso il pontefice immediatamente trae («Cum igitur episcopatus Firmanus tam in spiritualibus quam etiam in temporalibus ad eum nullo pertinet mediante»). Il «magna potestas» può esprimere benissimo un principio generale, di cui il possesso del patrimonio di San Pietro è già un'applicazione particolare e parziale. Rimane comunque il divario fra «summa» e «magna». Similmente per il divario tra la *plenitudo potestatis* che Innocenzo si attribuisce nello spirituale e la *latitudo* di potenza temporale ch'egli rivendica (op. cit., p. 46; Martini, *Traslazione dell'Impero e donazione di Costantino* cit., p. 243).

[51] Maccarrone, *Chiesa e stato* cit., p. 117.

[52] Op. cit., p. 125 (cfr. p. 118). Arquillière, *Saint Grégoire* cit., pp. 521, 523.

una dottrina teocratica, perché implica la natura spirituale del diritto papale d'intervento, mentre la teoria delle due spade si fonda sul presupposto teorico del possesso papale dell'uno e dell'altro potere. Ora l'equivalenza delle due teorie è legittima – e non soltanto, come il Maccarrone vorrebbe, sul piano pratico della loro più estesa applicazione, ma sul piano concettuale – quando si consideri il contenuto intimamente politico dell'una e dell'altra concezione, che non esclude affatto l'ispirazione religiosa, e non si confonda il loro significato profondo col rivestimento verbale. Il quale rivestimento non dev'essere certo trascurato, perché esprime anch'esso un proposito e un pensiero: che tuttavia si sovrappongono ad un'idea essenziale, notevolmente diversa.

Per rendersi conto di questa sovrapposizione di idee occorre risalire a quell'altra sovrapposizione che sta all'origine della distinzione patristica. Sappiamo che, sotto un certo rispetto, le due sfere d'imperio coincidono già in sant'Ambrogio, e in modo che ogni comando imperiale risulta subordinato a un precetto divino o ad una norma ecclesiastica: senza che tuttavia questa subordinazione implichi una superiorità giuridica dell'episcopato sull'impero, un rapporto fra i due poteri analogo a quello esistente fra il principe e i magistrati a lui sottoposti. D'altro lato in sant'Ambrogio coesiste l'idea che le sfere d'imperio dei due poteri costituiscono due domini giustapposti, i cui limiti sono indicati dalla polemica episcopale contro l'ingerenza dei principi nelle questioni di fede e nell'ordinamento ecclesiastico. Caduto ora, riguardo al papato, l'ostacolo antico a interpretare la subordinazione del regno al sacerdozio come dipendenza giuridica – e cioè il rispetto per la materiale potenza conferita da Dio al signore terreno – il pontefice viene ad assumere un potere giurisdizionale sui principi anche fuori del campo strettamente ecclesiastico e religioso, e questo potere giustifica come i sacerdoti sempre giustificavano i propri ammonimenti, illudendosi in questo modo di non aver superato la tradizione: tanto più che una distinzione effettivamente persiste nel campo politico fra il potere papale e quello dei principi, anche se ormai è distinzione di grado fra il rettore universale della cristianità, responsabile supremo della pace, e i suoi collaboratori nelle varie regioni del mondo cristiano[53].

L'ambiguità della teoria dell'intervento occasionale fortemente si attenua, pur senza interamente scomparire, in papa Innocenzo IV. Nella sua risposta ai manifesti di Federico II si legge che il pontefice romano può «saltem casuali-

[53] Nella «Per venerabilem» (cfr. Martini, *Traslazione dell'Impero e donazione di Costantino* cit., p. 243) Innocenzo III distingue chiaramente la giurisdizione papale sul patrimonio di san Pietro, che corrisponde a quella di un qualunque principe territoriale, dall'autorità imperiale del papato su tutte le regioni della cristianità, che naturalmente si esercita, rispetto alla vita dei singoli regni, «casualiter», «certis causis inspectis»: «non solum in ecclesie patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter exercemus».

ter» e «maxime ratione peccati» esercitare su chiunque la sua giurisdizione[54]. Innocenzo IV è dunque avverso a qualunque limitazione dell'azione papale e tuttavia rimane fedele all'astratto concetto della *ratio peccati* come principale criterio distintivo fra cause secolari precluse od aperte all'intervento sacerdotale. Ma la concezione rivela infine con definitiva chiarezza il carattere di una distinzione di grado, celata sotto un'apparente divergenza di natura, in un luogo dell'Ostiense, dove si dice che il papa non deve intromettersi «de subditis imperatoris nisi forte in casibus, sicut dicitur de archiepiscopo quoad subditos suffraganeorum»[55].

Simili concetti ritornano alla corte di Bonifacio VIII. Nell'udienza solenne concessa il 24 giugno 1302 dal papa agli ambasciatori di Filippo il Bello il cardinale Matteo d'Acquasparta attribuisce al pontefice una giurisdizione di natura spirituale, e tuttavia gli riconosce il diritto di giudicare «de omni temporali (...) ratione peccati»: per cui, aggiunge, può dirsi che la giurisdizione temporale appartenga al pontefice *de iure*, non quanto alla *executio*, ed ai principi «ratione actus et usus»[56]. A tutta prima questo intreccio della *ratio peccati* con la teoria delle due spade può sorprendere, trattandosi di concetti esteriormente diversi: come si può equiparare l'idea di un intervento papale per ragioni morali all'idea di un'autorità posseduta soltanto *de iure* e lasciata ad altri per l'esecuzione? Ma il cardinale non si preoccupa della formale coerenza dei suoi concetti: li usa nello spirito in cui sono stati elaborati, e cioè per giustificare in una forma non troppo discosta dalle idee tradizionali il compito assunto dal papato nella vita politica europea. Così egli può sinceramente indignarsi contro l'accusa mossa da re Filippo alle ambizioni papali, e Bonifacio VIII nella medesima udienza può richiamarsi ai suoi quarant'anni di esperienza nel diritto e riaffermare che due sono le potestà ordinate da Dio[57].

[54] *Acta Imperii inedita saeculi XIII. et XIV.: Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Konigreichs Sizilien*, hrsg. E. Winkelmann, II: *In den Jahren 1200 bis 1400*, Innsbruck 1885, n. 1035, pp. 696 sgg.

[55] R.W. Carlyle, *The political theory of the Thirteenth century*, in R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, V, Edinburgh-London 1928, pp. 328.

[56] P. Dupuy, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel roy de France. (...)*, Paris 1655, pp. 733 sgg.; cfr. G. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 a 1304*, II, Paris 1936, pp. 107 sgg.

[57] Dupuy, *Histoire* cit., pp. 75, 77. Secondo il Martini, *Regale sacerdotium* cit., pp. 159 sgg., Bonifacio in tale udienza sarebbe ancora personalmente un moderato, mentre il cardinale rappresenterebbe le idee estreme. Non si dimentichino le parole di Matteo: «in collegio inter summum pontificem qui est caput nostrum et inter fratres nulla est dissensio, nulla diversitas, nulla divisio, sed est inter nos omnis concordia, omnis pax, omnis uniformitas» (Dupuy, *Histoire* cit., p. 74). Sono parole che impegnano il papa su tutto ciò che Matteo dirà: come supporre che il cardinale, dopo averle pronunciate, enunci in presenza del papa princìpi da lui non ancora pienamente condivisi? Del resto ciò che Bonifacio afferma circa il rispetto dovuto alla giurisdizione regia si ritrova nel discorso di Matteo, come pure l'idea di una dualità di poteri istituiti da Dio (op. cit., p. 76: «fecit Deus duo luminaria magna»). La moderazione papale consiste soltanto nell'evitare espressioni

Alla stessa funzione della teoria dell'intervento occasionale – sia pure con ambiguità indubbiamente minore nell'esprimere il pensiero teocratico – risponde la distinzione fra il possesso e l'uso della spada temporale, su cui s'impernia l'*Unam sanctam*. Il Rivière ha cura di salvare la sola definizione dogmatica dall'accusa di ambizione teocratica: le considerazioni che la precedono rifletterebbero invece il pensiero dei curialisti più intransigenti[58]. L'Arquillière ne condivide interamente il pensiero[59]. E il Martini vede nella bolla l'espressione insieme del pensiero di Matteo d'Acquasparta e di Egidio Romano e dunque la sintesi della dottrina teocratica, senza più traccia della teoria della *ratio peccati* o di una qualunque attenuazione[60]. Eppure i Carlyle giudicano non privo di cautela il linguaggio papale, e il Journet e il Pilati la riconducono senz'altro alla teoria del potere indiretto[61]. Ora, non v'è dubbio che il Journet, il Pilati e quanti altri si sforzano di anticipare in Bonifacio VIII le idee del Bellarmino obbediscono a preoccupazioni puramente teologiche: ma essi troverebbero maggiori difficoltà nel travestire i concetti del papa, se la bolla qualche appiglio non offrisse. La bolla infatti non permette dubbi sull'unità della direzione suprema del mondo cristiano: ma al pontefice nega l'esercizio del potere temporale pur mentre gliene attribuisce il possesso, e dunque suggerisce l'idea di un divario fra l'immediato governo papale dell'episcopato e l'alta vigilanza sui principi. Il *nutus* e la *patientia* sacerdotali permettono interpretazioni meno aspre di un *iussus*[62]: pur senza escludere l'intervento imperioso in caso di deviazione morale. Che se in sostanza anche nel governo dell'episcopato l'intervento papale è suggerito da deviazioni eventuali – «si deviat spiritualis minor, a suo superiore (*iudicabitur*)» –, ciò significa soltanto che la distinzione fra l'uso e il possesso del potere temporale è altrettanto inconsistente quanto la teoria della *ratio peccati*.

Certo le espressioni più chiare della concezione teocratica si hanno in relazione con l'impero. La subordinazione dell'impero al papato ha nella concezione curiale un carattere di regolarità, che implica nella chiesa romana un fortissimo significato politico. È vero che l'incerta natura dell'ufficio imperiale, di cui diremo più avanti, sembra permettere le più ampie pretese papali sull'impero

che in bocca sua potrebbero sembrare superbe e che meglio stanno nel discorso del suo cardinale.

[58] Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 86.

[59] Arquillière, *Saint Grégoire* cit., p. 564, nota 3 (cfr. pure p. 593).

[60] Martini, *Regale sacerdotium* cit., pp. 157 sgg.

[61] Carlyle, *The political theory of the Thirteenth Century* cit., p. 393. C. Journet, *La juridiction de l'église sur la cité*, Paris 1931, pp. 105 sgg.; G. Pilati, *Bonifacio VIII e il potere indiretto*, in «Antonianum», 8 (1933), pp. 331 sgg.

[62] Si rammenti che per san Bernardo la spada materiale dev'essere usata «ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris» (Carlyle, *The theories of the relation of the Empire and the Papacy* cit., p. 334).

senza che ne sia infirmata la distinzione di Innocenzo III fra *plenitudo* di potere spirituale e *latitudo* di potere temporale nel papato[63]. Ma non è sempre così. Vi è un luogo dove Innocenzo III, mentre rivendica al papato il diritto di disporre dell'impero – che alla sede romana appartiene, com'egli ama affermare, *principaliter et finaliter*, e cioè in virtù sia dell'antica *translatio* dai Greci ai Germani, sia dell'incoronazione romana dell'imperatore –, suggerisce l'idea che soltanto l'impero sia fornito della pienezza del potere temporale: «etsi alibi coronan regni accipiat, a nobis tamen imperator imperii recipit diadema in plenitudinem potestatis»[64]. L'avvocazia della chiesa romana qui non è come altrove, e come lo Hugelmann e il Maccarrone sostengono, il punto centrale del concetto innocenziano dell'impero: il quale riacquista il suo significato tradizionale di supremo potere politico del mondo cristiano, subordinato soltanto, nella coscienza di Innocenzo, al sacerdozio regale del vicario di Cristo[65].

Anche Innocenzo IV esprime con speciale forza la concezione teocratica di fronte all'impero. Soprattutto importante è la sua interpretazione della donazione di Costantino come restituzione alla chiesa di un impero non legittimamente tenuto: Costantino ricevette dal vicario di Cristo «ordinatam divinitus imperii potestatem»[66]. L'impero, sia o no considerato come universale, è qui concepito in tutto il suo significato politico e non come ufficio soltanto di speciale difesa della sede apostolica. Né la relazione che l'atto di Costantino presuppone fra regno e sacerdozio è di natura tale da limitare la supremazia papale sui principi

[63] Cfr. Martini, *Traslazione dell'Impero e donazione di Costantino* cit., p. 243.

[64] Carlyle, *The political theory of the Thirteenth Century* cit., p. 212.

[65] Per un altro rispetto il Maccarrone, *Chiesa e stato* cit., p. 141, vuol togliere all'idea della subordinazione dell'impero al papato ogni significato teocratico. Essa infatti riposerebbe su un fatto storico, o creduto tale, sul trasferimento cioè dell'impero dall'oriente in occidente nell'età carolingia, non dunque sul presupposto teologico di una illimitata potenza politica del papato, implicita nella sua «potestas ligandi atque solvendi», come il Martini vorrebbe. Ma egli dimentica l'osservazione del Martini (*Traslazione dell'Impero e donazione di Costantino* cit., p. 262), che ripete un'obiezione di Dante: «usurpatio iuris non facit ius». Nella coscienza di Innocenzo III come si giustifica il trasferimento papale dell'impero? Papa Innocenzo non si pone il problema: ma non può, comunque, non pensare legittimo l'antico atto papale, e con ciò stesso dimostra di concepire il papato come suprema potenza politica. In verità nel Maccarrone confluiscono qui due preoccupazioni diverse. Da un lato si vuol dimostrare che la questione dell'impero, essendo di carattere storico, non interferisce in quella teologico-teocratica, dall'altro che Innocenzo III non supera, quanto al problema regno-sacerdozio, il pensiero dei suoi predecessori: siccome il Maccarrone non ha dubbi sulla fondamentale fedeltà di questi ultimi alla tradizione gelasiana, l'una e l'altra dimostrazione varrebbero a liberare il pensiero di Innocenzo III dall'interpretazione teocratica. Se non che egli non tiene distinte le due dimostrazioni, ma tutt'insieme le conduce a concludere che la teoria d'Innocenzo III non è, in sostanza, nuova ed ha una base storico-tradizionale (Maccarrone, *Chiesa e stato* cit., p. 147). Abbiamo or ora rilevato che la giustificazione storica non è affatto incompatibile con quella teologica, ma anzi la esige. Che se poi la teoria della *translatio* non è interamente nuova, ciò significa che già prima di Innocenzo, e fin dal secolo IX, vi sono tendenze teocratiche: quelle appunto che abbiamo indicate nel IV cap.

[66] Carlyle, *The political theory of the Thirteenth Century* cit., p. 308.

al caso di un loro spontaneo omaggio del regno al pontefice. Prima della donazione l'impero di Costantino era «inordinata tyrampnis»*:* nel mondo cristiano non v'è potere legittimo che non discenda dalla sede apostolica[67].

Similmente preciso è il pensiero di Bonifacio VIII. I discorsi pronunciati il 30 aprile 1303 in concistoro dal pontefice e dal cancelliere di Alberto re dei Romani non lasciano adito a dubbio di sorta. Essi riguardano il rapporto impero-papato, ma acquistano valore generale per il rapporto regno-papato in virtù dell'affermazione di Bonifacio, che tutti i regni sono sottomessi all'imperatore come a monarca universale[68]. Al quale tuttavia è sovrapposto il pontefice in virtù della *plenitudo potestatis*, della «inlimitata auctoritas, carens pondere, numero et mensura», che a lui viene dal Cristo e che ne fa il signore della terra in senso assoluto: «dominus absolute, non unius tantum terre, patrie vel provincie, sed absque determinatione et generaliter». Il cancelliere di Alberto lo saluta fonte di ogni giurisdizione, signoria, legislazione: «per te, inquam, reges regnant, ergo rex; per te conditores legum iusta decernunt, ergo legifer; per te principes imperant, ergo dominus; per te potentes decernunt iustitiam, ergo iudex»[69].

L'idea gregoriana trova qui la sua più perfetta espressione, in armonia con lo sviluppo istituzionale e col progresso degli studi giuridici degli ultimi secoli. C'è la stessa persuasione di Gregorio VII, che il pontefice riassuma in sé ogni potere sugli uomini per la vita celeste e terrena: «si potestis in coelo ligare et solvere, potestis in terra imperia, regna, principatus (...) et omnium hominum possessiones pro meritis tollere unicuique et concedere»[70]. Ma c'è insieme un senso più ricco e profondo della vita politica e quindi una più complessa determinazione della potenza papale. Che è tanto grande, da togliere, se non interesse, molto almeno della sua importanza alla questione del carattere del giuramento prestato da re Alberto al pontefice, quale risulta da un documento del 17 luglio 1303[71]. Il giuramento è in tutto simile a quelli prestati alla sede apostolica per la Sicilia da Giacomo d'Aragona nel 1297 e da Federico nel 1303, e dunque significa l'assunzione da parte di Alberto dei medesimi obblighi che

[67] Tuttavia il Martini, *Regale sacerdotium* cit., p. 149, neppure in Innocenzo IV riconosce il concetto di una «sovranità vera e propria» posseduta dai papi sui re: si tratterebbe piuttosto di una potestà istitutiva od ordinativa, da porsi accanto al supremo potere giurisdizionale, dalla sede romana rivendicato fin dal tempo di Gregorio VII (op. cit., p. 153). Davvero diviene difficile intendere questa «sovranità vera e propria», distinta dal potere di istituire e di giudicare i re: eccetto che si accetti la finzione giuridica della distinzione fra il possesso e l'esercizio del potere politico. Ma allora neppure l'«Unam sanctam» esprime l'idea teocratica nella sua pienezza: si veda invece il Martini, *Regale sacerdotium* cit., p. 163.

[68] Niemeier, *Untersuchungen* cit., p. 115.

[69] Op. cit., pp. 116, 119 e 120.

[70] *Das Register Gregors VII.* cit., VII, 14, p. 487.

[71] Niemeier, *Untersuchungen* cit., pp. 147 sgg.; cfr. F. Baethgen, *Die Promissio Albrechts I. für Bonifaz VIII.*, in *Aus Politik und Geschichte. Gedächtnisschrift für Georg von Below*, Berlin 1928, pp. 75 sgg., e la bibliografia ivi citata.

impegnano i vassalli verso i propri signori. Ma nella coscienza di Bonifacio la dipendenza dell'impero dal papato è molto più, anche in senso politico, che un legame feudale: gli obblighi assunti dal re dei Romani, siano essi o non siano dal pontefice pensati di natura feudale, rappresentano essenzialmente una precisazione della *fidelitas* e della *oboedientia* dovute alla sede apostolica da tutti i principi cristiani[72]. Ed anche in ciò Bonifacio VIII può dirsi fedele alla concezione gregoriana.

In armonia col pensiero e con le formule di Bonifacio VIII, nella polemica contro Filippo il Bello gli scrittori di parte papale elaborano un compiuto sistema teocratico, che rappresenta il massimo tentativo di giustificare l'idea gregoriana, conferendole un'interna coerenza, e superando le difficoltà che essa suscita in rapporto con la tradizione anteriore e con la realtà contemporanea. Si tratta di esprimere nel modo logicamente più accettabile l'idea di un dominio papale sul mondo, fondato sulla suprema autorità sacerdotale del pontefice, e tuttavia tale da non escludere l'esistenza di un potere secolare. In questo proposito si nasconde una difficoltà essenziale. Quando infatti, per salvare il parallelismo giuridico imposto dalla tradizione e dalla esperienza politica, si fonda il sistema teocratico sulla simultanea presenza dell'autorità spirituale e della potenza secolare nel papato[73], si compromette la possibilità di giustificare la supremazia papale sui principi col riferimento alla superiorità, tradizionalmente ammessa, del sacerdozio in quanto tale sul regno. Quando invece si faccia riposare la teocrazia unicamente su questa superiorità, attribuendo al sacerdozio come tale un significato politico – secondo l'esempio di Gregorio VII –, si giunge all'assurdo di sottoporre la potenza dei re a quella finanche degli esorcisti[74].

Può anzi sembrare che, a stretto rigore di logica, la difficoltà sia insuperabile: ma non è così. I curialisti giocano sull'idea della *plenitudo potestatis* del sommo pontefice. Il concetto, espresso frequentemente da Innocenzo III con riferimento al puro potere spirituale e applicato da Innocenzo IV all'intera potenza papale, è fondamentale così nel *De ecclesiastica potestate* di Egidio

[72] Il giuramento in Niemeier, *Untersuchungen* cit., p. 149.

[73] Cfr. per esempio san Tommaso nel passo conclusivo del commentario al secondo libro delle Sentenze: «nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet» (cfr. *infra*, testo corrispondente a nota 8, p. 166).

[74] Questa difficoltà costituisce un argomento per gli avversari di Bonifacio VIII. Nella *Disputatio inter clericum et militem* si afferma che dal riconoscimento del dominio temporale al pontefice discenderebbe la necessità di attribuire eguale potere al vescovo nella sua provincia e al parroco nella sua parrocchia: Melchioris Goldasti Haiminsfeldii *Monarchia S. Romani imperii, siue Tractatus de iurisdictione imperiali seu regia, & pontificia seu sacerdotali (...)*, I, Hanoviae 1611, p. 15. Similmente nel *Rex pacificus* (Dupuy, *Histoire* cit, p. 668, X argom.) e nel *De potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi (edito da J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII*e *siècle*, Paris 1942 [L'Église et l'État au Moyen Âge, 5], pp. 171-260: p. 197[10]).

Romano, come nel *De regimine Christiano* di Giacomo da Viterbo. Egidio inizia il suo trattato affermando «quod summus pontifex est tante potencie, quod est ille spiritualis homo qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur». Egli è «spiritualis et perfectus in summo secundum iurisdictionem et plenitudinem potestatis»[75]. La sapiente indeterminatezza di questa giurisdizione suprema, fondata sulla spiritualità perfetta dell'ufficio papale, suggerisce fin dal principio l'idea teocratica. Segue l'ammonimento ad obbedire ai poteri superiori, siano spirituali o temporali: ma soprattutto a quelli spirituali, per la maggior dignità dell'anima rispetto al corpo, e in primo luogo al pontefice romano, che è fra i sacerdoti sublime. Così preparato l'animo del lettore, Egidio enuncia e dimostra il principio teocratico nella forma generale di un dominio della chiesa sui principi secolari, tuttavia inserendo nei luoghi di maggior rilievo un richiamo al sommo pontefice, come in sé riassumente il potere della chiesa. «Si igitur hec ordinata sunt» – così conclude un ragionamento sulla natura del rapporto fra i re e la chiesa – «oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere»: dove alla chiesa viene inavvertitamente sostituito il papa. E più esplicitamente altrove: «tota ergo terrena potestas est sub ecclesiastica potestate et specialiter sub summo pontifice, qui in ecclesiastica ierarchia est apicem ecclesie assecutus»[76].

In un altro luogo tutto il sistema si delinea chiarissimo. Allo stesso modo, egli dice, che nella *machina mundi* i corpi inferiori sono retti dai superiori, così i signori temporali più deboli sono retti dai più potenti. E come nell'universo tutta la sostanza corporale, «et potissime motus superiorum corporum», sono retti dalle intelligenze motrici e queste da Dio, così le potestà temporali, «et potissime potestates temporales supreme», sono giudicate dal potere spirituale, «et potissime per potestatem summi pontificis», che occupa in esso il grado supremo[77]. Sotto il rispetto puramente formale quello *specialiter*, citato sopra, e questi *potissime* sono assai deboli. Ma il sistema acquista una perfetta validità, se inteso alla luce di una precisa affermazione di Egidio: «materialis gladius habet suam potestatem a summo pontifice, cum omnis potestas que est in ecclesia militante est a summo pontifice derivata»[78]. Solo in quanto ogni potere della *ecclesia*, e dunque anche la potestà dei sacerdoti, sia unificata nel papato, si può subordinare giuridicamente il regno al solo pontefice. È una deviazione evidente dalla tradizione episcopale anteriore: il sacrificio dell'autonomia spirituale dei vescovi è la condizione logica di un coerente sistema teocratico papale, che, pur giustificandosi con la superiorità del sacerdozio sul

[75] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, hrsg. R. Scholz, Weimar 1929, p. 6.

[76] Op. cit., pp. 11, 13, 14.

[77] Compendiamo un ragionamento che faticosamente si protrae attraverso quattro momenti, sempre in parte ripetendosi e in parte integrandosi con nuovi concetti: op. cit., cap. V, pp. 16 sgg.

[78] Op. cit., p. 158.

regno, mantenga il dualismo giuridico di vescovi e principi e il carattere essenzialmente morale della subordinazione ordinaria di questi a quelli.

Ma è possibile concepire il sacerdozio come unità personificata nel pontefice, e dunque come semplice delegazione papale? La difficoltà è tolta da Giacomo da Viterbo mediante la distinzione teologica, già viva e diffusa[79], fra potestà di ordine e di giurisdizione: la prima costituisce il potere propriamente sacerdotale, la seconda è un potere di natura regale. Duplice infatti è la regalità, spirituale e temporale, l'una dei prelati della chiesa, l'altra dei principi secolari: soltanto il sommo pontefice in sé le riassume, poiché la potestà temporale, inferiore all'altra e da essa istituita, preesiste nella sua causa e dunque in colui che ha la pienezza del potere spirituale. Perciò soltanto al pontefice romano è lecito comandare in ogni cosa ai principi. «De aliis autem pontificibus secus est, quia non habent plenitudinem potestatis»: nelle cose che riguardano la salute dell'anima, si obbedirà ai vescovi piuttosto che al principe; nelle altre si obbedirà invece al principe[80]. In questo modo la superiorità del sacerdozio sul regno come fondamento della teocrazia papale viene mantenuta nella forma di una subordinazione della regalità terrena a quella spirituale, e questa viene assunta integralmente dal pontefice, del quale i vescovi divengono delegati[81], senza che sia turbato il loro carattere sacerdotale perfetto[82].

[79] Egidio Romano si vale di questa distinzione nel *De renuntiatione pape*, e Agostino Trionfo nel *De duplici potestate*: cfr. U. Mariani, *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*, Firenze 1927, p. 225. Già in san Tommaso leggiamo «duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis» (Thomae Aquinatis *Summa Theologica*, IIª IIªᵉ, q. 39 art. 3: cfr. Brandileone, *Perché Dante colloca in Paradiso* cit., p. 145). E altrove: «a quibusdam distinguitur clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent, et clavis iurisdictionis in foro iudiciali, quam habent soli iudices exterioris fori» (Thomae Aquinatis *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, IV, dist. 18, q. 2, a. 2: cfr. Brandileone, *Perché Dante colloca in Paradiso* cit., p. 145). Queste distinzioni non corrispondono però esattamente a quella di Giacomo da Viterbo, per il quale la potestà regia è implicata per esempio anche nel potere sacerdotale di assolvere dai peccati: *De regimine principum*, ediz. dell'Arquillière: *Le plus ancien traité de l'église: Jacques de Viterbe, "De regimine christiano" (1301-1302)*, étude des sources et édition critique par H.-X. Arquillière, Paris 1926, p. 193. Altri moltiplicano le distinzioni fra i poteri conferiti ai ministri della chiesa. Giovanni da Parigi distingue sei poteri, e fra questi la *potestas ordinis*, intesa come potere eucaristico, la *potestas clavium*, intesa soprattutto come giurisdizione nel foro della coscienza, e la «potestas iudiciaria scilicet correctionis in foro exteriori» (Leclercq, *Jean de Paris* cit., cap. 12, pp. 208 sgg.).

[80] Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église* cit., pp. 178, 236, 238.

[81] Op. cit., pp. 201 sgg.

[82] Naturalmente con questa correzione la fedeltà all'idea della superiorità del sacerdozio sul regno diviene alquanto imperfetta. Giacomo da Viterbo, per essere coerente con la sua esaltazione del papato, deve porre la regalità spirituale più in alto del sacerdozio: «potestas regia spiritualis superior est et dignior quam sacerdotalis; in sacerdotio enim non importatur presidentia et prelatio, sicut in nomine regis, sed importatur mediatio et ministerium» (Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église* cit., p. 199). Ma appunto la grandezza di questa *mediatio* costituiva per Gregorio VII il fondamento della *prelatio*. Che se poi Giacomo, per assumere nella regalità spirituale tutto ciò che è meglio atto ad esaltarla, la fa intervenire nella remissione sacerdotale dei peccati – si

Queste costruzioni teoriche meritano tutta la nostra attenzione, perché non sono artifici dialettici o soluzioni astratte, ma esprimono fedelmente il contenuto dell'idea teocratica, come vive nell'ambiente papale e come cerca di attuarsi nelle relazioni di Roma col mondo cristiano. Già in Gregorio VII, nonostante la generica esaltazione del sacerdozio sul regno, la supremazia papale sui principi è sentita come prolungamento del primato romano nella chiesa. Nel *Dictatus pape* il diritto di deporre i principi è sostanzialmente parallelo a quello di deporre i vescovi, e la prerogativa esclusiva del pontefice di portare insegne imperiali, mentre conferisce rilievo al vicario di Pietro fra i prelati tutti della chiesa, riserva al pontefice l'*imitatio imperii* e cioè suggerisce per lui solo l'interpretazione politico-religiosa del sacerdozio[83]. Nei secoli seguenti l'autorità papale sui vescovi diventa sempre più intensa, in evidente relazione col progressivo attenuarsi del dominio regio sull'episcopato, secondo l'impulso dato alla chiesa dalla lotta delle investiture: e in pari tempo l'idea teocratica penetra sempre più profondamente nell'ambiente ecclesiastico. Questo intimo nesso fra l'una e l'altra supremazia del papato trova nell'idea della *plenitudo potestatis* – che raccoglie nel pontefice tutta la giurisdizione spirituale e a questa somma di poteri conferisce un significato anche politico – la sua perfetta espressione e nei trattati di Egidio Romano e di Giacomo da Viterbo la sua più compiuta esposizione[84].

L'idea teocratica supera dunque il dualismo giuridico della tradizione cristiana, ricomponendolo nell'unità della *plenitudo potestatis* del papato. Ma il dualismo persiste all'interno della costruzione teocratica, dove anzi, come s'è visto, per effetto della lotta delle investiture e del compromesso che la conclude, riacquista la chiarezza che era stata turbata dall'accrescimento del potere politico dei vescovi, oltre che dalla consueta incertezza dell'idea cristiana del regno. Ne consegue una radicale ambiguità del concetto di potere spirituale, che mentre da un lato, quando viene concepito nella sua pienezza, si allontana definitivamente dal pensiero patristico, d'altro lato, quando viene riferito ai vescovi, è ricondotto alla tradizione più antica.

Parallelamente a queste alterazioni dei concetti di vescovo e di papa si modificano quelli di regno e d'impero. Il riconoscimento della necessità di una duplice investitura dei vescovi e soprattutto i legami via via più solidi fra l'episcopato

veda più sopra, in nota –, ricompare la difficoltà di ricondurre l'autorità spirituale del sacerdote ad una semplice delegazione papale. Ciò dimostra l'impossibilità di dare coerenza all'idea teocratica senza rompere in un modo o nell'altro la tradizione.

[83] Schramm, *Sacerdotium und Regnum* cit., pp. 403 sgg.

[84] L'idea si ritrova espressa con efficacia nel *De duplici potestate* di Agostino Trionfo: «si ergo papa, verus Christi vicarius et successor Petri, est principium et causa omnium spiritualium, principium et causa debet esse omnium temporalium et corporalium» (R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart 1903, pp. 497 sgg.).

di ogni parte d'Europa e la sede apostolica tendono a impoverire il regno di quel significato spirituale che nell'alto medioevo giustifica il governo regio della chiesa. L'ingerenza regia nelle elezioni episcopali e nella vita della chiesa non solo perde alquanto della gravità e della regolarità di un tempo, ma, in quanto persiste, si giustifica essenzialmente come dominio sui beni temporali dei vescovi e come vigilanza sulle giurisdizioni feudali annesse alle chiese. Ciò è manifesto già nei polemisti che seguono o almeno suggeriscono una via di mezzo fra le esigenze estreme dei gregoriani e degli antigregoriani. Guido da Ferrara, quando distingue il ministero religioso dell'episcopato dai suoi attributi giudiziari e secolari, conferiti dai principi[85], si propone soltanto di giustificare l'investitura regia dei vescovi, ma involontariamente sottolinea il significato puramente secolare del regno: anche se più avanti gli accade invece di accentuarne il carattere religioso, più santo ancora, egli dice, di quello dei sacerdoti[86]. Con maggiore coerenza Ugo di Fleury, pur egli difensore dell'investitura regia, ammette che il principe non può servirsi nel compierla di simboli religiosi[87].

I contemporanei conflitti di sant'Anselmo, quale arcivescovo di Canterbury e rappresentante delle idee romane, con la corte inglese, manifestano il nuovo spirito d'indipendenza dell'episcopato, alimentato dall'azione papale, e complicandosi coi contrasti fra la corte e i baroni costringono il re d'Inghilterra a riconoscere le libertà ecclesiastiche e dunque i limiti del potere regio sui vescovi. Similmente in Francia Filippo I, Luigi VI, Luigi VII cercano di resistere ai legati papali e alle esigenze dei riformatori più accesi ma infine subiscono l'influsso delle nuove idee e accettano compromessi che esprimono con chiarezza insolita l'esclusione del principe dal governo religioso del suo popolo[88]. Di speciale importanza al riguardo è l'attività concordataria della sede apostolica nel basso medioevo[89]: ogni concordato, qua-

[85] Wido episcopus Ferrariensis *De scismate Hildebrandi*, ed. R. Wilmans, rec. E. Dümmler, in *MGH Scriptores*, *Ldl 1*, p. 564: «Nam omnia quae sunt episcopalis officii spiritualia sunt, divina sunt, quia, licet per ministerium episcopi, tamen a Sancto Spiritu conceduntur. At vero iudicia secularia et omnia quae a mundi principibus et secularibus hominibus aecclesiis conceduntur, sicut sunt curtes et praedia omniaque regalia, licet in ius divinum transeant, dicuntur tamen secularia, quasi a secularibus concessa». E poco oltre (op. cit., p. 565[39-40]) si parla di «secularia iudicia et placita» e di «publica iura», che i principi devono confermare alle chiese mediante l'investitura.

[86] Op. cit., I, p. 566[34]. Si noti però che il carattere sacro dei principi cristiani vale solo come argomento *a fortiori*, perché la giustificazione dell'investitura regia dei vescovi riposa soprattutto sull'esempio di Mosè, che interviene nella vita del sacerdozio pur non essendo rivestito di un'autorità sacra (op. cit.).

[87] Hugonis monachi Floriacensis *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, ed. E. Sackur, in *MGH Scriptores*, *Ldl 2*, p. 472.

[88] Cfr. Ch. Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre: X^{ème}-XIII^{ème} siècle*, Paris 1933, pp. 77 sgg. e pp. 100 sgg.

[89] Cfr. S. Mochi-Onory, *"Ecclesiastica Libertas" e concordati medioevali: da Worms a Costanza: 1122-1418*, in *Chiesa e Stato: studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, Milano 1939, I: *Studi storici*, pp. 95 sgg.

lunque sia la forma particolare che assume, implica il riconoscimento dell'autonomia dell'episcopato e la sua dipendenza, in quanto potere spirituale, da Roma. La stessa lotta del potere politico, sia nei regni, sia nei comuni italiani, contro la tendenza del clero e dei tribunali ecclesiastici ad estendere i diritti e la giurisdizione che loro competono[90], presuppone un distacco più profondo che nell'alto medioevo fra i due *populi* costituenti la cristianità, e dunque una più viva coscienza del dualismo giurisdizionale.

Non bisogna tuttavia esagerare questa che il Tellenbach chiama «Entgeistlichung» del governo regio delle chiese[91]. La polemica stessa delle investiture, se conduce alla prevalenza di una tesi conforme all'idea gelasiana del regno, ispira d'altro lato alcune enunciazioni dei diritti regi sulla chiesa che non solo rispondono alle consuetudini dei principi, ma ulteriormente accentuano il significato religioso del regno. Vi si è accennato or ora a proposito di Guido da Ferrara, ma ciò è evidente soprattutto nell'anonimo di York[92], che fonda sul carattere sacro del principe il suo diritto di introdurre i vescovi nel governo delle chiese: «rex enim per potestatem Christus est (...). Quicumque igitur per regis potestatem intrant, per Christum intrant»[93]. Questa concezione della regalità è manifesta nei riti dell'incoronazione regia. Lo Schramm studia ampiamente «diese Rudimente der Imitatio Sacerdotii» da parte del regno nel basso medioevo, e speciale importanza attribuisce alla persistenza del rito dell'unzione, che sottolinea così in Francia come in Inghilterra il carattere spirituale della regalità, offrendo argomenti per giustificare l'intervento regio nella vita della chiesa[94].

Di particolare interesse è l'indagine del Bloch intorno al carattere soprannaturale riconosciuto in Francia e in Inghilterra alla potenza regia fin nell'età moderna. Appunto negli ultimi secoli del medioevo si diffonde la credenza nei miracoli compiuti dalle due dinastie, e gli apologisti della regalità ne traggono profitto[95]: ciò che non significa soltanto un rafforzamento dell'assolutismo regio

[90] Cfr. G. Soranzo, *Vicende religiose e politiche precedenti o seguenti i piu antichi concordati*, in *Chiesa e stato* cit., pp. 172 sgg. e pp. 185 sgg.; G. de Lagarde, *Bilan du XIII siècle*, in G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge*, I, Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) 1934, chap. XI.

[91] Tellenbach, *Libertas: Kirche und Weltordnung* cit., pp. IX e 150.

[92] Op. cit., p. 163 e p. 164, nota 13; Schramm, *Geschichte des englischen Königtums* cit., pp. 34 sgg.

[93] *Tractatus Eboracenses*, ed. H. Böhmer, in *MGH Scriptores*, *Ldl 3*, p. 672. In Ugo di Fleury e nell'Anonimo di York ritorna inoltre il concetto che il principe sia vicario di Dio Padre, e il vescovo soltanto di Cristo; cfr. Carlyle, *The theories of the relation of the empire and the papacy* cit., p. 268 e la letteratura indicata nel Tellenbach, *Libertas: Kirche und Weltordnung* cit., p. 76, nota 31.

[94] Schramm, *Geschichte des englischen Königtums* cit., p. 120; Schramm, *Der König von Frankreich* cit., pp. 188 sgg.; Schramm, *Sacerdotium und regnum* cit.

[95] M. Bloch, *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1924, p. 142.

di fronte alla feudalità, ma un contributo alla persistenza dell'antica concezione del regno come istituto politico-ecclesiastico. Ciò è tanto vero, che a suo tempo Gregorio VII, per meglio giustificare la supremazia del papato e l'esclusione dell'impero dal governo della chiesa, esaltò nel sacerdozio una virtù manifesta fin nei miracoli che ai sacerdoti è dato di compiere e ai principi è negato[96].

Così avviene che il Martin nel ricercare le origini del gallicanesimo incontri evidenti difficoltà, perché la collaborazione del re e del clero nel governo della chiesa di Francia per la conservazione della sua autonomia e delle sue consuetudini antiche – così il Martin tenta di definire il gallicanesimo – conferisce al principe quel carattere di prima persona ecclesiastica del regno[97], che rappresenta la prosecuzione di idee proprie dell'alto medioevo. Ed effettivamente la lotta delle investiture non elimina del tutto il tradizionale diritto del re di reggere la sua chiesa. Un fautore della riforma voluta da Roma, qual è Ivo di Chartres, invita Filippo I ad opporsi alla frequente convocazione di concili da parte del legato papale[98]. Né i *concilia regia* del secolo XII trattano soltanto questioni riguardanti il regno e i suoi legami temporali con l'episcopato, ma gli stessi problemi più gravi della chiesa, quali le crisi del papato[99].

Occorre pertanto una certa cautela nel giudicare il conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello. Certo esso rappresenta in primo luogo una difesa della disciplina politica del regno e una ribellione alle pretese teocratiche del papato, e dunque ha un carattere profondamente diverso dalla ribellione gregoriana al governo regio e imperiale delle chiese. Ma come in Gregorio VII la polemica contro l'impero assume anche la forma di una pretesa teocratica, così la lotta di Filippo il Bello acquista in un certo momento uno speciale colore religioso. Non è soltanto quel generico stato d'animo che ogni grande contesa determina là dove non si riconoscono altri valori spirituali fuor di quelli religiosi: per cui la difesa del potere temporale diviene difesa di quella garanzia di pace esteriore, senza la quale è turbata la comunione dei fedeli col Cristo. Già nell'orazione tenuta il 10 aprile 1302 dinanzi all'assemblea dei tre stati dal cancelliere del re, Pierre Flote, c'è qualcosa di più: vi si parla di riformare il regno e la chiesa di Francia per la gloria di Dio e l'onore della chiesa universale, vi si criticano gli abusi della sede apostolica contro le libertà ecclesiastiche e a danno del servizio divino[100]. È un richiamo alle responsabilità del principe verso la sua

[96] Op. cit., pp. 122 sgg.; *Das Register Gregors VII.* cit., VIII, 21, p. 559: «Quis enim imperator aut rex mortuos suscitavit leprosos mundavit cecos illuminavit?».

[97] Così Carlo VII è chiamato dall'arcivescovo di Reims: ed anche «prélat ecclésiastique»; cfr. V. Martin, *Les origines du Gallicanisme*, Paris 1939, I, p. 71 (la definizione del gallicanesimo a p. 31).

[98] Op. cit., p. 91.

[99] Op. cit., p. 53.

[100] Dupuy, *Histoire* cit., pp. 68 sgg.; cfr. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège* cit., p. 100.

chiesa: le quali implicano una *defensio* tradizionalmente assai prossima ad una *gubernatio*. Questo motivo si sviluppa e diviene dominante nelle successive perorazioni di Guglielmo di Nogaret. Nell'assemblea del 12 marzo 1303 egli supplica il principe di provvedere alla convocazione di un concilio che liberi la chiesa dal Gaetani, e di procurare intanto che sia istituito un vicario nella chiesa romana: a ciò lo impegnano la sua fede, la dignità regia, preposta all'estirpazione dei crimini, il suo giuramento di difendere le chiese del regno, il suo patronato sui beni delle chiese medesime e l'esempio degli avi[101]. Il fatto stesso che il patronato regio sia indicato come una soltanto delle ragioni che impongono l'azione del re, dimostra che la *defensio* affidata ai principi è interpretata in un significato più largo di quel patronato: essa concerne il patrimonio stesso della fede e l'ordinamento della chiesa. E poiché non si può pensare in questo caso ad un'azione militare o comunque al solo esercizio del braccio secolare, la funzione del regno acquista un significato schiettamente ecclesiastico. È un vero e proprio intervento occasionale – *certis causis inspectis* – del potere regio nel governo spirituale del mondo cristiano.

Ma c'è di più. Il Rivière rileva che i documenti ufficiali di Filippo il Bello e del suo episcopato nell'usare la nota espressione «in partem sollicitudinis evocati» – abitualmente riferita ai vescovi per indicare la loro partecipazione al governo papale della chiesa – suggeriscono l'idea che i vescovi francesi sono i collaboratori del re nella difesa della fede e nel governo delle anime. E ancora rileva la tendenza nei fautori del re, in special modo nel Dubois, ad attribuire al regno di Francia una missione religiosa universale. Di fronte a questa tenace resistenza dell'antico concetto della regalità il Rivière parla di arcaismo e di cesaropapismo bizantino, e giudica vano il tentativo di «moderniser» la figura di Filippo[102].

È vero che il Rivière trascura un fatto importante. L'animo col quale un Nogaret od un Filippo IV combattono la chiesa di Roma e perseguitano in vita ed in morte il Gaetani, è diverso da quello di un imperatore teologo di Bisanzio, o di un re cavaliere dell'occidente, pronto oggi a sfidare i fulmini papali e domani a partir crociato per la terra santa. Alla corte di Filippo il Bello c'è maggiore spregiudicatezza ed una passione in parte diversa. La volontà di potenza sembra più consapevole di sé, e quasi indipendente dal colore religioso con cui si presenta in pubblico. E se di una giustificazione la coscienza del re e dei consiglieri ha bisogno, essa è data piuttosto dall'interesse del paese, che non della chiesa di Francia o della cristianità: un interesse che si colora di una idealità non soltanto religiosa: di un'idea di grandezza terrena, che è presentimento di una civiltà nazionale. Tutto ciò, se pur non ancora ben chiaro, s'intuisce nella fierezza di certe affermazioni. «Antequam essent cleri-

[101] Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège* cit., pp. 156 sgg.

[102] Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., pp. 101, 117, 120 sgg., 349, 490.

ci, rex Franciae habebat custodiam regni»[103]: qui c'è il senso della perennità di una nazione e dell'istituto destinato a proteggerla. Così un nuovo contenuto è suggerito per il concetto di potere temporale.

Sono idee, o piuttosto sentimenti, di per sé non nuovi nella società cristiana. La fedeltà al principe, l'amore alla propria terra, l'ambizione di una grandezza terrena sono ben vivi nei regni e nelle signorie territoriali, nelle città più floride e nei comuni più modesti dell'intero occidente. Ma essi non valgono a costituire un contenuto nuovo del concetto di potere temporale, se non in quanto affiorino ad una coscienza cristiana come valori insieme autentici e autonomi rispetto al patrimonio spirituale della chiesa, e perciò capaci di giustificare la distinzione dei due poteri. Ciò non sembra avvenire con qualche chiarezza prima di Filippo il Bello, anche se indubbie relazioni esistono fra i manifesti di Federico II e la pubblicistica francese avversa a Bonifacio VIII. La Wieruszowski rileva nel grande appello federiciano al sentimento di solidarietà dei monarchi un riferimento all'*honor* dei principi, che indicherebbe un fondamento nuovo dell'autonomia del potere politico: «honor omnium tangitur, quicunque de corpore principum secularium offendatur»[104]. E può darsi che in questo *honor* vi sia il sentimento di un valore morale indipendente dal compito direttamente o indirettamente religioso dei monarchi. Ma è cosa per lo meno assai più incerta dell'aperto riferimento francese alla «defensio regni et patriae», alla «defensio natalis patriae»[105].

Queste espressioni si possono ricondurre alla tradizione cristiana anteriore quando s'intendano come riferimento ad una difesa di interessi legittimi, ma puramente materiali, e dunque validi soltanto come strumenti di quel patrimonio spirituale di cui la chiesa è garante. Ma qui appunto s'intuisce la differenza fra il concetto di utilità pubblica, vivo nella coscienza di un Giona d'Orléans, od ancora di un Ottone di Frisinga, e quello che affiora nei pubblicisti di Filippo il Bello, nei quali sembra in relazione con l'idea di una patria terrena, che esige la devozione dei suoi figli, indipendentemente dai valori etico-religiosi espressi dalla chiesa. Nella *Disputatio inter clericum et militem*, quando il chierico vuole inferire la sottomissione del regno al sacerdozio dal carattere strumentale dei beni del secolo rispetto a quelli dello spirito, il cavaliere risponde: «vere debent spiritualibus temporalia deservire suo casu, quia tenentur Dei cultoribus necessaria ministrare»[106]. Dove la subordinazione dei beni temporali a quelli

[103] Cfr. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 99; e Martin, *Les origines du Gallicanisme* cit., p. 209; Dupuy, *Histoire* cit., pp. 22 sgg.

[104] H. Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum: Vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs 2. und König Philipps des Schönen mit der Kurie*, München und Berlin 1933, p. 153.

[105] Dupuy, *Histoire* cit., pp. 13, 26, 86 sgg., 131 sgg.; Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* cit., p. 173.

[106] Melchioris Goldasti *Monarchia S. Romani imperii* cit., p. 15; cfr. Carlyle, *The political theory of the Thirteenth century* cit., p. 382.

spirituali è limitata al caso del mantenimento del clero. Certo non bisogna insistere troppo nell'attribuire all'autore l'idea che i valori difesi dal regno non sono puri strumenti del bene religioso: poco oltre si legge che gl'interessi del tempio devono essere talora sacrificati a quelli del popolo, «ubi discrimen imminet genti christianae»[107], e dunque si subordina l'interesse materiale del clero all'esistenza di una gente, che ha valore essenzialmente in quanto cristiana. Ma è pur vero che si tratta di uno speciale popolo, che si distingue e si oppone alle altre genti cristiane ed è fiero della propria grandezza.

Del resto, di questa tendenza a riconoscere al regno un autonomo valore spirituale vi sono testimonianze esplicite negli scrittori che subiscono l'efficacia del pensiero aristotelico. Già in san Tommaso e poi in taluni sostenitori di re Filippo e persino in un Giacomo da Viterbo si riconosce l'esistenza di virtù civili inconfondibili con la vita soprannaturale della chiesa, e perciò si attribuisce al potere politico un suo significato spirituale, «cum vita virtuosa» – dice Giacomo da Viterbo – «pertineat ad animam que spiritualis est»[108]. Su ciò torneremo più avanti, perché interessa lo speciale problema della concezione dei due poteri nell'ambiente aristotelico, nel quale vi sono particolari motivi per mutare il fondamento della tradizionale distinzione. Ma nella pubblicistica francese le ragioni più propriamente filosofiche interferiscono nella viva esperienza della lotta politica e suggeriscono una formulazione che sembra rispondere alla coscienza di tutto l'ambiente favorevole al re. Giovanni da Parigi, nel contrapporre l'universalità della chiesa all'opportunità di una divisione politica del mondo cristiano, afferma che i laici «ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et ut per consequens ad bene vivendum in communi rectores eligant diversos quidem secundum diversitatem communitatum»[109]. E poco oltre: «possunt secundum diversitatem climatum et linguarum et conditionum hominum esse diversi modi vivendi et diverse politie, et quod virtuosum est in una gente non est virtuosum in alia»[110]. La garanzia di questa *virtù* peculiare di una determinata gente diviene la giustificazione più profonda del regno come istituto distinto dalla chiesa.

Qui sta la novità del conflitto che il Rivière vuol ricondurre ad una contesa fra regno e papato per il governo della chiesa francese e la direzione politico-religiosa della cristianità occidentale. Ed è una novità tanto più grave in quanto rappresenta il superamento non solo del medioevo, ma dell'intera tradizione di pensiero della chiesa. Questo occorre sottolineare di fronte all'Arquillière, che interpreta l'idea medievale del regno come una deviazione dalla tradizio-

[107] Melchioris Goldasti *Monarchia S. Romani imperii* cit., p. 16; cfr. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 259.

[108] Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église* cit., p. 224.

[109] Leclercq, *Jean de Paris* cit., p. 180[26].

[110] Op. cit., p. 181[21].

ne patristica, a cui si riconnetterebbe invece il pensiero di san Tommaso e degli scolastici a lui fedeli, in relazione con la nuova realtà politica dell'ultimo medioevo. In sant'Agostino non esistono «les nuances» che l'Arquillière vuol trovare a questo proposito[111]. Certo egli non disconosce che i Romani abbiano costruito l'impero per le loro grandi *virtù:* Dio li ha premiati facendoli signori della terra (op. cit., V, 15). Ma sono le virtù dei pagani, che prefigurano quelle più autentiche predicate dal Cristo (op. cit., V, 16) e non hanno ragione di esistere nel mondo cristiano: poiché presuppongono una vana cupidigia di gloria (op. cit., V, 17). E questo è pensiero non peculiare di Agostino, ma comune all'episcopato del IV e del V secolo, e in particolar modo di sant'Ambrogio, che all'impero di Teodosio vuol dare un significato nuovo rispetto alla tradizione romana, e cioè elevarlo a strumento del Cristo, come si è visto a suo luogo. A questo pensiero il medioevo è rimasto fedele, ponendo un vincolo indissolubile fra il regno e la chiesa, e insieme ammettendo che fuori del mondo cristiano una virtù sia possibile anche se fallace o insufficiente a procurare la beatitudine eterna. Giona d'Orléans, perché i cattivi cristiani non s'illudano di essere salvati nonostante una vita scellerata fino all'ultimo giorno, li minaccia di castighi più atroci di quelli che sono inflitti a coloro che, «licet lavacro Christi in ecclesia nequaquam sunt baptizati, bona tamen opera fecerunt»[112].

Ma che un giorno un teologo pieno di fede e di moderazione, quale Giovanni da Parigi, avrebbe difeso il suo principe in nome di Aristotele e dell'autonomia spirituale del suo popolo – «quod virtuosum est in una gente non est virtuosum in alia» –, né Giona d'Orléans né i padri della chiesa avrebbero mai pensato. È questo il segno di una nuova età, nella quale un senso più ricco della vita spirituale permette l'accettazione di valori dalla patristica giudicati incompatibili col cristianesimo, o al medesimo sconosciuti nella loro autonomia.

Di questa nuova coscienza non bisogna tuttavia esagerare la chiarezza. In questo senso si devono accettare i rilievi del Rivière su ciò ch'egli chiama, con opposta esagerazione, l'arcaismo di Filippo il Bello. Si può infatti dubitare della sincerità dello zelo religioso di un Nogaret e giudicare puramente esteriore, valido solo per il gran pubblico, il richiamo alla missione spettante alla dinastia di san Luigi nel mondo cristiano. Ma di questi mezzi i collaboratori di Filippo non si varrebbero, se nella coscienza del popolo francese la monarchia non conservasse essenzialmente il significato religioso tradizionale: il primo compito del re è ancora la difesa della fede, che in caso di necessità, tralignando il papato, deve mutarsi in un più profondo intervento nella vita della chiesa.

Né intendiamo porre un divario troppo grande fra l'opinione pubblica a cui si fa appello nelle assemblee di Parigi e delle province, ed il pensiero dei giuristi di corte e dei teologi favorevoli al re. Come è sensibile anche la prima a certe

[111] Arquillière, *L'augustinisme politique* cit., *passim*.

[112] Reviron, *Les idées politiques et religieuses d'un évêque du IX siècle* cit., p. 172.

idee di patria e di grandezza terrena del regno, così il secondo rimane dominato non di rado dalle stesse concezioni tradizionali che nel popolo di Francia sono tuttora vivissime. Già si è accennato al rilievo che la *Disputatio inter clericum et militem* conferisce al carattere cristiano di quel popolo per il quale il re esige i sacrifici del clero. E più chiaramente, riferendosi alla protezione regia dei beni temporali delle chiese, ne allarga il significato sino a comprendervi la vigilanza su tutta l'attività ecclesiastica: «ne animas mortuorum salutemque vivorum defraudetis», dice il cavaliere al chierico[113]. In forma analoga il «Rex pacificus» suggerisce una giustificazione della disciplina regia delle chiese, considerando che i signori temporali sono il *fundamentum* e la *substantia* del corpo sociale e delle chiese stesse, delle quali appunto sono detti *fundatores*[114]. E sia la *Disputatio* che la *Quaestio* ricorrono a quegli esempi biblici, che erano tradizionalmente usati per esaltare il più ampio governo regio del sacerdozio[115].

Certo gli scritti dottrinali mostrano una maggiore indipendenza dal concetto religioso del regno che non le orazioni pubbliche. Ma per lo più non si discostano dalla vecchia idea che fonda la distinzione fra i due poteri sul rapporto anima-corpo. Così fa lo stesso Giovanni da Parigi: come meglio vedremo a proposito degli aristotelici. Di notevole in quegli scritti – oltre all'affiorare dell'idea nazionale e del pensiero aristotelico – c'è soprattutto lo sforzo di adattare e correggere certe teorie canonistiche secondo le esigenze del regno. Così è per la *ratio peccati*[116]. La *Quaestio in utramque partem*[117] sembra anzi in proposito fin troppo fedele ai canonisti, se l'autore per l'enumerazione dei casi nei quali spetta al giudice ecclesiastico d'intervenire nelle questioni temporali, rinvia nientemeno all'*Hostiensis*[118]: per cui si può dire che la *Quaestio*, insistendo sulla radicale diversità delle due sfere d'imperio e sull'assenza di potestà temporale nel sacerdozio[119], e nel tempo stesso accogliendo l'idea dell'intervento occasionale, riconduce di fatto la dottrina della *ratio peccati*

[113] Melchioris Goldasti *Monarchia S. Romani imperii* cit., pp. 15 sgg.; cfr. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 258.

[114] Dupuy, *Histoire* cit., p. 670.

[115] Op. cit., pp. 671 sgg.; Melchioris Goldasti *Monarchia S. Romani imperii* cit., p. 15.

[116] La *Disputatio inter clericum et militem* combatte la teoria della *ratio peccati* mostrando le conseguenze assurde che ne deriverebbero (Melchioris Goldasti *Monarchia S. Romani imperii* cit., p. 14; Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 255): non tenta di adattarla all'idea di un rigoroso parallelismo giuridico, e cioè di svuotarla del suo significato originario.

[117] G. Vinay, *Egidio Romano e la cosidetta "Questio in utramque partem" (con testo critico)*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 53 (1939), pp. 43 sgg., l'attribuisce a Egidio Romano: rappresenterebbe la transizione dal *De regimine principum* al *De ecclesiastica potestate*. Certo è in ogni caso che fra gli scritti polemici favorevoli a Filippo il Bello è il meno lontano dall'insegnamento dei canonisti.

[118] Op. cit., p. 42.

[119] Op. cit., p. 57.

alla sua ambiguità originaria. Del resto la moderazione lodata nella *Quaestio* dal Rivière[120] consiste in gran parte in questa coesistenza di opposti concetti: per cui ad esempio essa accoglie come buon argomento per difendere l'autonomia del regno di Francia il diritto che papa Adriano avrebbe conferito a Carlomagno, di confermare il pontefice e di ordinare la sede apostolica, e tuttavia deprime l'ufficio del principe, rivolto «ad inferiora corruptibilia»[121].

Di ben maggiore interesse è la soluzione proposta da Giovanni da Parigi, ispirata all'intento di mantenere rigorosamente autonomi i due poteri, senza tuttavia disconoscere l'inevitabilità di reciproche interferenze. Nel considerare i poteri spettanti al sacerdozio egli rileva che la difficoltà di delimitare con esattezza la sua sfera d'azione di fronte al regno procede essenzialmente dalla sua potestà giudiziaria nel foro esterno[122]. Il giudice ecclesiastico conosce *regulariter* le cause spirituali e in quelle temporali interviene soltanto «ratione delicti: quod tamen si intelligitur quid sit delictum non oportet de hoc fieri exceptionem, cum de nullo delicto cognoscat ecclesia nisi in quantum reducitur ad spirituale et ecclesiasticum». Sotto un'apparente fedeltà alla teoria della *ratio peccati* Giovanni si prepara a distruggerne la ragion d'essere con una sua originalissima interpretazione del *delictum* in occasione del quale è consentito al giudice ecclesiastico di intervenire[123]. Egli infatti distingue un duplice modo di peccare nelle cose temporali. Vi è un «peccatum opinionis seu erroris», che consiste nel dubitare della gravità di certe colpe che, come l'usura, si riferiscono ai beni terreni: soltanto il sacerdote, custode della legge divina che tali colpe proibisce, ha competenza nel giudicare di simili errori. Vi è poi il «peccatum vendicationis», che sta nell'offendere di fatto gli altrui diritti alle cose terrene: e queste colpe devono essere giudicate secondo le leggi umane o civili e dunque competono al giudice secolare.

Così la dottrina della *ratio peccati* viene svuotata del suo contenuto. Si pensi alle applicazioni che Innocenzo III ne faceva alle questioni politiche, e

[120] Il Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., pp. 273 sgg., pone la *Quaestio* fra i tentativi di via media.

[121] Vinay, *Egidio Romano* cit., pp. 60, 73 (cfr. le osservazioni del Vinay a p. 43). Ma certe contraddizioni della *Quaestio* c'inducono ad accogliere con qualche riserva il giudizio del Vinay sul proposito di Egidio di abbassare la funzione dello stato a favore della chiesa, spogliandolo dell'impronta morale riconosciutagli nel *De regimine principum* (op. cit., p. 47). L'insistenza sul fine immediatamente materiale dello stato (op. cit., pp. 42 sgg.) è conforme a tutta la tradizione. Nella *Quaestio* gli argomenti a favore dell'autonomia del regno si accumulano senza coerenza: son fatti servire allo scopo la santità della dinastia di Francia (op. cit., p. 46) e l'autorità antica del regno sul papato, altrettanto quanto la corruttibilità delle cose terrene, indegne della grandezza papale.

[122] Leclercq, *Jean de Paris* cit., pp. 219[19], 223[7].

[123] Il Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 294, nell'esporre il pensiero di Giovanni appena accenna a questo passo, senza rilevare il suo eccezionale interesse per una storia della *ratio peccati*. Il Leclercq non lo considera nemmeno (si veda il capitolo sui due poteri: Leclercq, *Jean de Paris* cit., pp. 142 sgg.).

si rivelerà il divario profondo tra il suo significato originario e il pensiero di Giovanni da Parigi. Il quale accetta letteralmente il principio che nelle questioni temporali è lecito l'intervento sacerdotale in forma di esterno giudizio, solo in quanto esse siano riconducibili *ad spirituale:* ma questo *spirituale* interpreta come *ecclesiasticum*, e cioè nel modo più rigidamente conforme alla tradizione patristica. Tutto infatti è sottoposto alle leggi custodite dai sacerdoti, ma quando non si tratti di materia di fede o di ordinamento ecclesiastico spetta al principe l'elaborazione delle speciali norme che i magistrati devono far rispettare: le offese dirette alla legge divina, e cioè la espressa negazione dei precetti che la costituiscono, rientrano nelle colpe sottoposte al giudizio del sacerdote, perché concernenti la fede, mentre le offese indirette a quella legge, essendo infrazioni dirette dei precetti del principe, spettano a tribunali secolari.

Non meno felice è il tentativo di Giovanni di respingere l'intervento papale nei più delicati rapporti politici per effetto del potere sacerdotale di sciogliere i giuramenti, senza tuttavia negare apertamente questo potere[124]. Egli infatti distingue dal giuramento il vincolo propriamente feudale, che sorge tra il signore e il vassallo *ratione rei*: per cui, anche quando il pontefice sciolga il giuramento per ragione legittima, quale può essere l'eresia del signore, l'obbligo feudale rimane fino a quando il feudo non sia restituito. Anche qui Giovanni da Parigi svuota il potere papale del contenuto effettivo attribuitogli da Innocenzo III in relazione col diritto sacerdotale di sciogliere i giuramenti dei principi. L'intervento papale nella contesa anglo-francese non era giustificato da alcuna questione di fede, poiché riguardava proprio quegli obblighi dell'un principe verso l'altro, che Giovanni sottrae alla competenza ecclesiastica. L'abile dialettica del nostro domenicano vale a svelare quella inconsistenza della teoria dell'intervento occasionale nella vita politica, che abbiamo rilevata più sopra.

Similmente per la teoria delle due spade. Giovanni da Parigi ammette che il papa possegga la spada materiale «in nutu: quia ubi innuit papa, propter necessitatem boni spiritualis, imperator debet exercere iurisdictionem secularem»[125]. Ma subito aggiunge: «si tamen nolit vel non videtur sibi expedire, non habet papa aliud facere». È il riconoscimento più aperto che in Giovanni si trovi dell'insufficienza giuridica dell'autorità spettante al sacerdozio sul regno: in armonia perfetta col rispetto dell'episcopato antico verso la potenza imperiale. Ritorna in luce persino l'idea dell'ossequio dovuto anche al re malvagio: poiché la tirannide dei principi è una punizione dei peccati dei sudditi[126].

Non sempre tuttavia Giovanni è così fedele allo spirito della patristica. L'equilibrio dei due poteri era pensabile in quanto i loro rappresentanti procedessero per lo meno con un reciproco rispetto formale. Egli invece, accettando

[124] Leclercq, *Jean de Paris* cit., pp. 222 sgg.

[125] Op. cit., p. 200.

[126] Op. cit., p. 227[30].

il principio gelasiano della sottomissione così dei pontefici alle leggi politiche, come dei re alle norme religiose della chiesa, vuol risolvere i problemi che si presenterebbero nel caso di grave infrazione di questi obblighi reciproci. Quindi prevede la deposizione del papa da parte dei fedeli per sollecitazione imperiale, e dell'imperatore da parte dei sudditi per sollecitazione papale[127]. In questo modo egli infrange il principio su cui si basa il difficile equilibrio: e cioè il rispetto dell'una istituzione verso l'altra, per cui da un lato i sacerdoti sono più o meno sottratti alla giurisdizione civile, e i principi vogliono essere piuttosto ammoniti che puniti dalla chiesa, e in ogni caso non mai privati da essa di un potere che loro viene da Dio. Giovanni qui si accontenta di una salvaguardia puramente formale dell'autonomia dei due poteri: in quanto esige che la deposizione sia pronunziata soltanto dal popolo.

Si può comunque affermare che le teorie canonistiche, destinate a nascondere sotto un compromesso apparente il sostanziale disaccordo della tradizione episcopale più antica con l'idea gregoriana del potere papale, mentre compiono alla corte di Bonifacio VIII la loro completa evoluzione, mostrando la sostanza teocratica del pensiero che le ispira, subiscono in Giovanni da Parigi, e dunque nella cultura teologica francese dell'ultimo medioevo[128], un'interessante involuzione, per cui, sotto il rispetto formale di concetti ormai penetrati nella tradizione giuridica per effetto del lavoro dei canonisti, viene ripresentata alla coscienza cristiana nel suo originario vigore l'idea di un rigoroso parallelismo giuridico fra l'uno e l'altro potere, sul fondamento della tradizionale distinzione di anima e corpo.

Un cenno a parte esige l'idea dell'impero, che per effetto dello sviluppo teocratico del papato e infine del primo delinearsi delle nazioni, subisce una crisi più grave e complessa di quella del regno.

La sua vita è indubbiamente incerta fin dalle origini. Nata come sviluppo dell'idea cristiana del regno, ed incapace di tradursi in istituzioni efficienti, essa si tramanda dall'una all'altra generazione piuttosto come un'aspirazione generica, che non come persuasione precisa. La sua universalità stessa, che è il solo carattere atto propriamente a distinguerla dal concetto di regno, sembra

[127] Op. cit., p. 214. Giovanni distingue il caso d'intervento imperiale contro il papa per ragioni temporali e per ragioni spirituali: nel secondo caso l'intervento dev'essere richiesto dalla chiesa, rappresentata dai cardinali (p. 215). Similmente l'intervento papale contro il re in cause temporali dev'essere sollecitato dai baroni del regno (p. 214[32]). Fin qui non c'è alcuna infrazione dell'indipendenza giuridica dei due poteri: che sarebbero rappresentati nei due casi piuttosto dai cardinali e dai baroni, che non dal re o dal pontefice, fatti indegni dell'ufficio. Semplicemente vi sarebbe reciproco appoggio dei due poteri secondo la tradizione: per la quale i ribelli all'una autorità devono essere perseguiti anche dall'altra. A noi interessa dunque soltanto l'intervento dell'un potere nella vita dell'altro per ragioni che riguardano il primo.

[128] Basti considerare l'importanza riconosciuta al *De potestate regia et papali* dalla facoltà di teologia di Parigi dal secolo XIV in poi (Martin, *Les origines du Gallicanisme* cit., pp. 233, 237 sgg.).

talvolta offuscarsi di fronte all'impero orientale, di cui riesce difficile contestare l'esistenza legittima e l'indipendenza assoluta. La lettera di Ludovico II a Basilio I testimonia questa incertezza: da un lato egli esprime per la prima volta l'idea di una *translatio* della dignità imperiale dall'oriente all'occidente[129], e dunque conserva all'impero il suo carattere di istituto unico e universale; d'altro lato egli invita il *basileus* a considerare i principi cristiani come fratelli, regnanti in comunanza di fede, senza gerarchia di poteri fra loro[130]. L'universalità dell'impero si avviva in relazione con l'idea del papato e di Roma: ma qui appunto si cela il pericolo più grave per l'idea dell'impero come istituzione pensata nella pienezza del suo contenuto politico-religioso. Fin dal secolo IX le prime manifestazioni della tendenza teocratica papale sembrano conferire all'impero un significato prevalentemente militare, secondo le esigenze più immediate della cristianità, ma soprattutto della sede apostolica: turbano così l'idea di una suprema direzione imperiale del mondo cristiano e dello stesso papato, e suggeriscono quella invece di una dipendenza dell'istituto imperiale da quello papale.

Non si tratta tuttavia per allora di una modificazione facilmente percepibile: tanto più che una incertezza del tutto analoga a quella nascente nelle relazioni fra impero e papato c'è allora nel rapporto regno-episcopato, dove è manifesta la tendenza a correggere la concezione tradizionale del governo regio della chiesa con una interpretazione anche politica della preminenza sacerdotale sul regno. Diverso è il rilievo che la lotta delle investiture conferisce alla modificazione dell'idea imperiale. Il divario fra le nozioni di vescovo e di papa – l'una ricondotta al concetto antico di potere spirituale, l'altra invece definitivamente arricchita di un significato politico universale – impedisce una modificazione concorde dei concetti di regno e d'impero: la regalità infatti, per effetto del nuovo significato assunto dall'investitura regia dei vescovi, tende a liberarsi del suo valore spirituale-ecclesiastico senza nulla perdere del suo contenuto politico, mentre l'impero è turbato nella sua intera struttura concettuale dall'idea gregoriana del papato.

Di qui il problema della forma che il concetto di impero assume in coloro che accettano la teocrazia papale. Dice la *Summa Parisiensis* (sec. XII): «ipse (*il papa*) est verus imperator, et imperator vicarius eius»[131]. Come può essere concepito questo vicariato? Quando nel 1074 Gregorio VII disegna di mettersi a capo di una spedizione destinata a difendere la cristianità orientale dagl'infedeli e a promuoverne il ritorno all'unità religiosa con Roma, manifesta ad

[129] «Graeci propter kacodosiam, id est malam opinionem, Romanorum imperatores existere cessaverunt» (*Epistolae Karolini aevi V*, *Ludovici II imperatoris epistola ad Basilium I imperatorem Constantinopolitanum missa* cit., p. 390).

[130] Op. cit., p. 387.

[131] Carlyle, *The political theory of the Roman lawyers and canonists* cit., p. 224.

Enrico IV il proposito di affidargli la chiesa romana durante la sua assenza: «si illuc favente Deo ivero, post Deum tibi Romanam ecclesiam relinquo, ut eam et sicut sanctam matrem custodias et ad eius honorem defendas»[132]. L'imperatore è il primo difensore della chiesa romana. In questa tradizionale *defensio* tende ora ad esaurirsi nella concezione ecclesiastica la funzione dell'impero: e la *defensio* stessa viene concepita come ufficio dipendente dal papato. Quanto l'impero supera in universalità il regno in virtù di questo supremo ufficio militare, altrettanto gli è inferiore in significato largamente politico e in autonomia.

Perciò Innocenzo III nel 1200 ammonisce i principi tedeschi a voler scegliere senza indugio un re idoneo all'ufficio imperiale, non potendo la chiesa più a lungo esser priva di un «iustus et providus defensor»[133]. E nell'annunciare l'idea del trasferimento dell'impero dai Greci ai Germani, egli ricorda che ciò avvenne per opera della chiesa romana «pro ipsius specialiter defensione»[134]. In armonia con questa concezione si sviluppa in questi secoli la pretesa papale di confermare e approvare le elezioni tedesche, previo esame della persona dell'eletto, e infine s'interpreta la dipendenza dell'imperatore dal papa come un legame di vassallaggio[135].

Ciò aiuta a comprendere come i papi avignonesi, pur così riguardosi verso la potenza francese, rimangano fedeli all'idea teocratica almeno riguardo all'impero. L'espressione più chiara di questo divario fra il concetto politico di regno e la natura di ufficio militare ecclesiastico, assunta dall'impero, si trova forse in Agostino Trionfo, il noto scrittore agostiniano devoto alla causa di Giovanni XXII[136], là dove giustifica l'assenza di Tedeschi dal collegio cardinalizio con la funzione imperiale attribuita al re di Germania: «quia de Alemania consuetum est ut eligatur imperator, qui est minister ecclesiae, ne secreta ecclesiae suis ministris pandantur et ne, quos oportet esse subiectos, habeant in ecclesia ex sua patria vel genere dominos et iudices defendentes, ideo non consuevit ecclesia de Alemania cardinales vocare»[137]. L'imperatore è al servizio della chiesa romana: il pontefice e i cardinali stessi sono *domini* suoi.

Questa interpretazione restrittiva dell'impero dovrebbe logicamente condurre a una netta distinzione dell'ufficio imperiale dal potere regio spettante all'imperatore in Germania in Italia e in Borgogna: o almeno del regno tede-

[132] *Das Register Gregors VII.* cit., II, 31, p. 167.

[133] Carlyle, *The political theory of the Thirteenth Century* cit., p. 206.

[134] Op. cit., pp. 210 e 212.

[135] E. Engelmann, *Der Anspruch der Päpste auf Konfirmation und Approbation bei den Königswahlen: 1077-1379. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Papsttum und deutschem Königtum im Mittelalter*, Breslau 1886.

[136] Mariani, *Scrittori politici agostiniani* cit., p. 59.

[137] G. Frotscher, *Die Anschauungen von Papst Johann XXII. (1316-1334) über Kirche und Staat. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums*, Jena 1933, p. 49, nota 228.

sco, dove l'elezione del principe avviene in piena autonomia e conduce alla coronazione regia prima ancora di qualsiasi approvazione papale, dall'impero e dai domini imperiali d'Italia, qualora questi si considerino dipendenza feudale dell'impero piuttosto che del regno tedesco. Ma sarebbe pretendere troppa coerenza da un'idea che per lo più si manifesta incertissima, per mancanza di qualunque seria riflessione su di essa e per la persistenza di tendenze ad essa contrarie negli stessi ambienti di curia. Dove infatti permane anzitutto, insieme con essa, l'antico concetto dell'impero come potere politico supremo nel mondo cristiano: subordinato ora soltanto alla *plenitudo potestatis* del papa. Decretisti e decretalisti hanno in proposito opinioni molto discordi[138]. Ed Innocenzo III, se ammette che il re di Francia non riconosce alcun superiore nelle cose temporali, afferma tuttavia – come sopra si è visto – che il re tedesco riceve dal pontefice il diadema imperiale *in plenitudinem potestatis*: e ciò pur dopo aver giustificato la *translatio imperii* come specialmente richiesta dalla *defensio* della chiesa romana, dopo aver cioè suggerito l'idea che l'ufficio imperiale si risolva in un'avvocazia ecclesiastica[139].

Bonifacio VIII è il più coerente nel restituire all'impero la supremazia sui regni. Nel discorso sopra ricordato, tenuto in occasione del riconoscimento di Alberto d'Austria il 30 aprile 1303, il pontefice rivendica all'impero contro la superbia gallicana la superiorità sul regno stesso di Francia: «de iure sunt et esse debent sub rege Romano et imperatore»[140]. È la prima volta che nella curia romana il problema del rapporto regno-impero è affrontato in tutta chiarezza e senz'alcun riguardo per la realtà politica contemporanea. Bonifacio applica al diritto papale di approvare l'eletto all'impero il versetto di Geremia (1, 10): *ecce constitui te super gentes et regna ut evellas et destruas, aedifices et plantes*[141]. Le parole bibliche – già applicate da papa Nicola I all'imperatore d'oriente, e da Giovanni VIII e più tardi da san Bernardo, da Gerhoh di Reichersberg, da Innocenzo III e da Innocenzo IV al papato[142] – sono ancora una volta, come in Nicola I, riferite all'impero, ma come pronunciate, anziché dall'Onnipotente, dal suo vicario in terra.

Ma la costruzione di Bonifacio VIII è troppo artificiosa: anche più lontana dalla realtà di quanto sia l'idea dell'impero come avvocazia della chiesa romana. Nella curia papale vive da secoli ormai, sia pure formalmente inespresso, un altro concetto ancora d'impero, che rappresenta la fine dell'universalismo

[138] Carlyle, *The political theory of the Thirteenth Century* cit., p. 143.

[139] Op. cit., p. 212 (cfr. p. 143).

[140] Niemeier, *Untersuchungen* cit., p. 115.

[141] Op. cit., p. 116.

[142] Cfr. Maccarrone, *Chiesa e stato* cit., pp. 29 sgg. Il versetto è applicato al papato anche dal cardinal d'Acquasparta (Dupuy, *Histoire* cit., p. 73) e nella *Ausculta fili* (cfr. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 74).

originariamente proprio di esso: l'impero è pensato come una vasta signoria, delimitata come ogni altro regno entro confini precisi, avente il suo nucleo più forte in Germania, ma indissolubilmente legata all'Italia, e dunque sottoposta a speciale vigilanza papale per la sua contiguità territoriale col patrimonio di San Pietro. Naturalmente non si tratta di tre rigidi concetti d'impero, coesistenti nella curia romana, ma di tre idee prive di contorni precisi e tuttavia sufficientemente distinte fra loro. L'idea dell'impero come corpo politico determinato, sfornito ormai di una funzione universale, è palese nella difficoltà che i pontefici mostrano nel distinguere il potere regio da quello imperiale. Invano alcuni decenni fa la storiografia tedesca si è per qualche tempo affannata a cercare il contenuto di potere che i pontefici intendevano conferire ai re tedeschi con l'approvazione e l'incoronazione imperiale. È stato necessario arrendersi alla evidenza: anche per la curia romana l'imperatore è sostanzialmente il re tedesco, e l'approvazione del re non tanto significa una promozione all'impero, quanto un'interferenza effettiva nel regno[143].

Solo in questo senso un certo valore riacquista la tesi del Maccarrone[144] che il rapporto impero-papato è concepito da Innocenzo III su un fondamento storico: nel senso cioè che l'impero, inteso come un regno tedesco integrato da alcune appendici, è vincolato, nella coscienza almeno dei curialisti, da alcuni obblighi assunti nel corso della sua storia verso il papato[145]. L'impero, così inteso, si avvicina alla condizione degli altri regni vassalli della sede apostolica: ed è questa l'idea che dell'impero sembra più viva nei papi avignonesi. Clemente V e i suoi successori insistono sul carattere feudale del vincolo che stringe l'impero al papato e negano al re tedesco il diritto di amministrare la Germania prima dell'approvazione papale[146]. Certo, e qui sopra lo abbiamo osservato, il vincolo vassallatico non è in contrasto con l'idea dell'impero come avvocazia della chiesa romana. Ma ciò significa soltanto che nel secolo XIV il concetto d'impero persiste incerto nella curia papale[147].

[143] Cfr. F. Baethgen, *Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat. Untersuchungen zur Theorie und Praxis der potestas indirecta in temporalibus*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 10 (1920), p. 257, nota 2, e p. 259, nota 2.

[144] Maccarrone, *Chiesa e stato* cit., p. 141.

[145] Il Maccarrone però, si è visto sopra, sostiene la sua tesi in un senso ben diverso: perché pensa l'impero nella sua funzione universale, trasferita dal papato dai Greci ai Germani. Un concetto questo tutt'altro che assente dalla mente di Innocenzo III: ma tale appunto, là dov'è presente, da implicare la teocrazia papale.

[146] Questa è soprattutto la tesi di Giovanni XXII: ma vi rimarranno fedeli i suoi successori (Engelmann, *Der Anspruch der Päpste* cit.).

[147] Il Frotscher, *Die Anschauungen* cit., p. 95, nota 465, rileva che in Giovanni XXII l'idea dell'impero come istituto universale è assente. Non tutti però alla sua corte la respingono. Alvaro Pelayo, mentre insiste sul concetto d'imperatore come «defensor fidei et ecclesiae et conservator iurium ecclesiae» (N. Iung, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV*ème *siècle: Alvaro Pelayo évêque et penitencier de Jean XXII*, Paris 1931 [L'Église et l'État au Moyen Âge, 3], p.

E fuori di essa? In modo analogo al regno, esso sembra acquistare talora un significato largamente ed esclusivamente politico, sia liberandosi dalle antiche pretese al governo della chiesa, sia respingendo la tendenza dell'ambiente papale a interpretarlo come ufficio militare dipendente dalla sede apostolica. Qui interviene anche l'influsso del diritto romano. Già in Pietro Crasso ritroviamo la distinzione fra i canoni della chiesa e le leggi imperiali[148]. Più tardi il Barbarossa nella questione dell'antipapa Vittore si mostra preoccupato di fare apparire il giudizio dei vescovi libero da ogni intervento secolare: «quia in his quae ad Deum sunt, non est nostrum de vobis iudicare»[149]. E ciò avviene nonostante la volontà di Federico di restituire all'impero la pienezza dei suoi diritti e l'universalità del suo compito. Soprattutto evidente diviene quella tendenza in Federico II, che evita di procedere alla creazione di antipapi e cerca di suscitare la solidarietà dei principi secolari di fronte all'invadenza papale: ai re di Francia e d'Inghilterra comunica ch'egli non permetterà la riunione del concilio voluto dal papa, perché è cosa sconveniente sottoporre al foro ecclesiastico le cause delle potestà secolari[150]. In armonia con questi concetti gli ultimi Svevi accentuano l'autonomia dell'idea imperiale di Roma di fronte all'universalismo religioso della chiesa romana. Federico II esprime il proposito di riformare la città che è dell'impero capitale ed autrice[151] e Manfredi nel suo grande manifesto ai Romani del 1265 annuncia di voler ricevere a Roma la corona imperiale dal senato e dal popolo[152]: promesse e propositi che esprimono la volontà di liberare l'impero dai legami tradizionali col papato, pur conservandone l'universalità in nome di Roma. Questo significato pienamente politico e schiettamente temporale dell'impero suggerirà ai giuristi francesi la nota formula: «rex est imperator in regno suo»[153].

Ma anche qui, come per il regno, la tradizione religiosa del potere del principe non si spegne. La lotta delle investiture, se favorisce la teocrazia papale e,

183, nota 1), suggerisce un carattere universale e supremo del suo potere fra i principi: «quia imperator est vicarius papae in temporalibus» (op. cit., p. 183, nota 2); e più apertamente altrove: «imperator enim ab ecclesia recipit plenitudinem potestatis» (op. cit., p. 189, nota 2).

[148] Petri Crassi *Defensio Heinrici IV regis*, ed. L. von Heinemann, in *MGH Scriptores*, *Ldl 1*, p. 438[40].

[149] Cfr. P. Brezzi, *Lo scisma «inter regnum et sacerdotium» al tempo di Federico Barbarossa*, in «Archivio della R. Deputazione romana di storia patria», n.s. 63 (1940), p. 54.

[150] Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* cit., p. 156.

[151] *Historia diplomatica Friderici secundi sive Constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum ejus*, ed. J.L.A. Huillard-Bréholles, V/II, Paris 1859, p. 761; cfr. E. Dupré Theseider, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, Milano 1942, pp. 188 sgg.

[152] Manfredi regis *Epistola ad Romanos*, ed. L. Weiland, in *MGH Leges*, *Const. 2*, 424, p. 558; cfr. op. cit., pp. 203 e 216 sgg.

[153] Cfr. per esempio Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* cit., p. 157, nota 52; Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., pp. 424 sgg. (specialmente p. 428).

sotto questa, la distinzione della giurisdizione ecclesiastica da quella feudale, d'altro lato ispira agli enriciani qualche energica riaffermazione della supremazia dell'impero sulla chiesa universale. Guido di Osnabrück si rifà espressamente alla tradizione bizantina e carolingia per asserire che non è lecito procedere all'ordinazione papale senza consenso e comando dell'imperatore[154]. Lo studio stesso del diritto romano, mentre rafforza la coscienza politica dell'impero di fronte al papato, alimenta pure le persistenti pretese del principe al governo della chiesa: basti ricordare l'azione di Irnerio a favore di Enrico V[155]. Più tardi gli antipapi voluti dal Barbarossa testimoniano ancora, nonostante le precauzioni sopra notate, la persistenza di idee più antiche. Proprio là dove il Barbarossa distingue il potere dei vescovi da quello secolare, non manca un accenno al diritto che pur competerebbe all'imperatore, secondo l'esempio di Costantino e dei suoi successori, di convocare i concili[156]. Similmente Federico II è condotto dalla lotta col papato a propugnare una riforma della chiesa, che è nella più schietta tradizione dell'autorità religiosa del vecchio impero: «semper fuit nostrae intentio voluntatis», scrive nel 1246, «clericos cuiusque ordinis ad hoc inducere, et maxime maximos, ut tales perseverarent in fine, quales fuerunt in ecclesia primitiva, apostolicam vitam ducentes, humilitatem dominicam imitantes»[157]. Il Soranzo in vari saggi riguardanti l'idea medievale dell'impero insiste sulla maggior fedeltà del papato teocratico alla tradizione[158]: ma egli non considera abbastanza quanto complessa sia la tradizione medievale, e come in essa si sviluppino parallelamente le concezioni più opposte, quelle ad esempio della dipendenza dell'impero dal papato e del papato dall'impero. Dell'una e dell'altra abbiamo indicato l'origine, in occidente, nel secolo VIII e la simultanea presenza nel secolo IX: quale di esse si riallacci ad una tradizione più antica e dimostri nell'alto medioevo speciale vigore, appare evidente a chi consideri l'impero romano cristiano e il suo erede bizantino, e l'attività degli Ottoni e dei loro immediati successori.

Certo è che nell'ultimo medioevo l'idea di un'autorità religiosa dell'imperatore sulla cristianità appare esaurita anche più di quella del governo regio delle chiese nazionali. È vero infatti che Enrico VII esalta l'universalità dell'impero, destinato da Dio a garantire pace e unità al mondo cristiano[159]: sono le idee pro-

[154] Widonis Osnabrugensis *Excerpta ex Libro de controversia inter Hildebrandum et Heinricum imperatorem*, ed. L. von Heinemann, in *MGH Scriptores*, *Ldl 1*, p. 465; cfr. Arquillière, *Saint Grégoire* cit., p. 355.

[155] Cfr. Schramm, *Kaiser*, *Rom und Renovatio* cit., I, p. 288.

[156] Brezzi, *Lo scisma «inter regnum et sacerdotium»* cit., p. 54.

[157] Carlyle, *The political theory of the Thirteenth Century* cit., p. 306; cfr. Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* cit., p. 194.

[158] In *Atti del congresso nazionale di Studi romani*: I, Roma 1929; II, Roma 1930; III, Bologna 1935.

[159] F. Schneider, *Kaiser Heinrich VII.*, Heft I: *Bis zum Beginn des Romzuges 1310*, Greiz-Leipzig 1924, pp. 253, 269 sgg.

prie di tutta la tradizione imperiale e si ritrovano nella pubblicistica ghibellina del tempo[160]. Ma esse non esprimono più alcuna tendenza a conferire all'impero un potere ecclesiastico. Alessandro di Roes anzi assegna il sacerdozio ai Romani, la scienza ai Francesi e l'impero ai Tedeschi[161], così facendo sensibile l'idea che il governo della cristianità dev'essere diviso fra impero e papato. Né può essere altrimenti, quando si consideri la robustezza ormai raggiunta dall'ordinamento unitario della chiesa sotto la disciplina di Roma, e il vigore dell'idea teocratica del papato, di fronte alla quale gli scrittori ghibellini assumono una posizione difensiva. Lo stesso Enrico VII è largo di riconoscimenti della potenza papale nei primi anni di regno[162]. E quando l'intervento di Clemente V nel conflitto angioino-imperiale e l'interpretazione papale del giuramento prestato da Enrico nel senso di un omaggio feudale rendono inevitabile la polemica fra impero e papato, i giuristi di Enrico si limitano a respingere le idee teocratiche della curia papale, rivendicando all'impero la protezione della pace esterna della cristianità e un'assoluta indipendenza politica dalla chiesa[163]. Perciò l'imperatore può affermare nel più schietto spirito della tradizione gelasiana: «nos fuimus et semper esse volumus deffensor et pugil sacrosanctae Romanae ecclesiae in omnibus suis iuribus»[164]. La sua *defensio* è collaborazione col sacerdozio con le armi proprie dell'impero: egli non sa concepirla come disciplina imperiale sulla chiesa, conforme alle tradizioni più antiche o a talune velleità degli Svevi. E questo è pure il pensiero di Engelbert di Admont[165] e di Dante.

In questo medesimo spirito accade talora agli stessi scrittori più alieni dall'universalismo imperiale di tornare all'idea dell'impero. Quando Giovanni da Parigi, pur dopo aver combattuto gli argomenti volti a sostenere la tesi di una monarchia universale, sente il bisogno di supporre esistente l'impero per risolvere il problema dei rapporti fra i principi temporali e il papato, non è mosso dal proposito di umiliare la sede apostolica di fronte alla monarchia, ma di condurre fino alle ultime conseguenze il principio gelasiano del parallelismo giuridico fra i due poteri: per cui, come il pontefice romano appare il giudice più competente dei principi nelle cose spirituali, così un imperatore sembra necessario perché non manchi ai pontefici un giudice idoneo nelle cose temporali[166].

[160] E. Jordan, *Le gibelinisme de Dante; la doctrine de la Monarchie universelle*, in *Dante. Mélanges de critique et d'érudition françaises publiés à l'occasion du VIème Centenaire de la mort du Poète. 1321-1921*, Paris 1921, pp. 61 sgg.

[161] Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 315.

[162] Schneider, *Kaiser Heinrich VII* cit., pp. 234 sgg.

[163] Op. cit., pp. 274 sgg.

[164] Op. cit., p. 274.

[165] O. Menzel, *Bemerkungen zur Staatslehre Engelberts von Admont und ihrer Wirkung*, in *Corona Quernea. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstage dargebracht*, Leipzig 1941 (Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde [MGH], 6), pp. 390 sgg.

[166] Leclercq, *Jean de Paris* cit., p. 214.

Più complesso è il caso del Bavaro in lotta con la curia avignonese. Egli rappresenta anzitutto la ribellione del mondo germanico e ghibellino al predominio esercitato dal papato sull'impero. Ma talora, e in special modo nel 1328[167], oltrepassa la posizione antipapale degli Svevi, non che i propositi di un Enrico VII. Egli non accetta soltanto una incoronazione affatto diversa da quella tradizionale, e tale da attuare un disegno già di Manfredi, e cioè la rottura del vincolo dell'impero con la sede apostolica in nome di un'autonoma tradizione imperiale romana[168]: ciò è indubbiamente importante, perché restituisce all'impero la sua indipendenza politica, riaffermandone insieme l'universalità, ma ancora non tocca il potere spirituale della chiesa. Più grave è la creazione dell'antipapa, fatta senza i riguardi dimostrati dal Barbarossa nella questione del papato. Alcuni mesi dopo l'incoronazione imperiale egli dichiara deposto Giovanni XXII, accusandolo di eresia, e fa acclamare pontefice dal popolo un frate minore, Nicola V: l'acclamazione è ratificata da un decreto imperiale[169].

Si tratta di un episodio sostanzialmente isolato, che non risponde a idee largamente diffuse. Ma rappresenta esso un ultimo ritorno alla idea di una supremazia imperiale sul papato in nome di un potere supremo, conferito da Dio attraverso l'acclamazione popolare del principe, o invece procede dal nuovo concetto di stato, proposto da Marsilio da Padova? La risposta è suggerita dallo stesso Marsilio, che dal pensiero di Aristotele desume l'idea di un ordinamento unitario che disciplina tutte le forme della vita collettiva: e tuttavia, vedremo, di fronte al problema della chiesa è indotto a turbare quell'idea dalla realtà di un ordinamento universale, fondato su un'autonoma tradizione religiosa[170]. Dobbiamo dunque a maggior ragione supporre che i suoi concetti operino nel 1328 non come espressione di una crisi radicale del dualismo giuridico tradizionale, ma in quanto ravvivano il ricordo dell'antica disciplina imperiale sulla chiesa[171]: sotto l'impulso di motivi politici e religiosi, quali la volontà d'indipendenza dell'impero e l'aspirazione di talune correnti spirituali ad una riforma delle istituzioni ecclesiastiche.

[167] Cfr. O. Bornhak, *Staatskirchliche Anschauungen und Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, Weimar 1933.

[168] Cfr. *Acta regni Ludewici IV et Friderici III*, ed. I. Schwalm, in *MGH Leges*, *Const. 6*, 436, p. 345², dove il Bavaro afferma di avere assunto lo scettro imperiale legittimamente «per nostrum Romanum peculiarem populum».

[169] G. Mollat, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, II, Paris 1912, p. 212.

[170] Cfr. G. Miglio, *La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statuale moderno*, in *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte*, a cura di A. Cecchini, N. Bobbio, Padova 1942 (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della R. Università di Padova, 3), pp. 276 sgg.

[171] Si veda del resto come l'idea della supremazia imperiale sul papato, espressamente ricollegata all'azione di Ottone I nella prima redazione della sentenza di deposizione di Giovanni XXII (*Acta regni Ludewici IV. et Friderici III.* cit., p. 348), si attenui nella seconda redazione, che dichiara Giovanni decaduto *ipso iure*, in quanto eretico (op. cit., n. 437, p. 359).

Superato l'episodio, la lotta riprende il suo significato più vivo, che nel 1338 si esprime apertamente nella deliberazione elettorale di Rhens[172]. Le pretese della curia sono respinte. In pari tempo l'impero, rappresentato dai principi tedeschi, stretti attorno al re, rivela il carattere già assunto da tempo di corpo germanico, dominatore per antichi acquisti anche di terre italiane. Il pensiero di Occam, che ancora si attarda a costruire un parallelismo perfetto fra l'universalità della chiesa e l'universalità dell'impero, è superato[173]. Così come il pensiero di Lupoldo di Bebenburg: il quale vorrebbe distinguere il potere regio, appartenente all'eletto tedesco entro i confini dei suoi regni, dall'universale autorità conferitagli con l'impero, che trarrebbe origine dall'unità delle genti cristiane e perciò conserverebbe speciali legami col papato[174].

Così nell'idea dell'impero come corpo politico limitato il pensiero dei signori tedeschi si ricongiunge con quello dei giuristi francesi[175] e della curia avignonese: anche se gli altri concetti non interamente scompaiono[176], e se in Francia e ad Avignone la valutazione del rapporto politico fra impero e papato è diversa che in Germania[177].

Possiamo concludere che nel basso medioevo, mentre l'idea imperiale si esaurisce in virtù del contenuto politico assunto dall'idea papale, i concetti di episcopato e di regno riacquistano intero il significato patristico di poteri preposti, in armonia con la tradizionale distinzione di anima e corpo, l'uno alla disciplina del clero e della vita religiosa delle popolazioni, l'altro all'ordine pubblico e alla materiale difesa delle istituzioni ecclesiastiche. Ma il concetto di regno qualcosa conserva di quel significato religioso ed ecclesiastico, che gli permette di collaborare col papato nella direzione della propria chiesa, o di difendere questa dall'invadenza romana – donde più tardi in Francia un alternarsi di concordati e di tendenze gallicane – mentre si avvia ad assumere un suo proprio significato morale, come garanzia del libero sviluppo delle nuove civiltà nazionali. Intanto il concetto teocratico del papato, largamente penetrato nell'ambiente ecclesiastico nei secoli XII e XIII e non privo di efficacia

[172] Cfr. R. Möller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin 1914, pp. 114 sgg.

[173] G. Tabacco, *Pluralità di papi ed unità di Chiesa nel pensiero di Guglielmo di Occam*, Torino 1949.

[174] A. Dempf, *«Sacrum Imperium»: la filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, Messina 1933 (trad. it.), pp. 449 sgg.

[175] Come testimonianza dell'avversione francese all'universalismo imperiale valga soprattutto la risposta di Filippo il Bello ad Enrico VII nel 1311 (Schneider, *Kaiser Heinrich VII* cit., p. 253).

[176] L'idea di una funzione universale dell'impero nel mondo cristiano, per i casi almeno di eccezionale turbamento della pace religiosa, riaffiora durante lo scisma d'occidente.

[177] I pubblicisti francesi abbandonano volentieri l'impero al predominio papale: cfr. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., *passim*.

neppure fra i principi[178], cade dalla coscienza della cristianità occidentale per la ribellione dell'opinione francese e tedesca di fronte all'azione imprudente di Bonifacio VIII e di Giovanni XXII, e per la crisi dello scisma: e solo persiste nei secoli – come idea astratta dalla realtà, e formalmente attenuata più tardi nella teoria del potere indiretto – nella tradizione canonistica, gelosa nel conservare al papato il *ius gladii* e il diritto d'intervento sovrano nelle istituzioni politiche *ratione peccati*.

[178] Le testimonianze più chiare sono date dalla tendenza dei principi a infeudarsi alla sede apostolica e dall'acquiescenza di taluni re dei Romani alle pretese papali.

VI. L'efficacia dell'aristotelismo sull'idea dei due poteri

Il rinvigorimento dell'idea dualistica all'interno dei regni dell'occidente è indubbiamente dovuto all'efficienza dell'istituto papale, dimostratosi esso solo capace di sottrarre alla preponderanza regia le chiese nazionali, subordinandole ad una disciplina unitaria. Lo sviluppo delle pretese teocratiche è sostanzialmente in funzione di questa volontà di autonomia della chiesa: anche se in pari tempo è favorito da talune esigenze dell'ordinamento politico del mondo occidentale. Che se poi l'istituto papale, quanto si dimostra efficiente nella direzione delle chiese, altrettanto risulta impari al compito impostogli dalla concezione teocratica, ciò vale a impedire che l'idea dei due poteri, difesa dalla sede apostolica contro i principi, sia dallo stesso papato compromessa.

Le ragioni profonde di questa duplice garanzia del dualismo giuridico sono nella forza di certe tradizioni spirituali e politiche, alimentate da quella somma d'interessi che sempre si costituisce attorno alle istituzioni più salde. Giudichiamo perciò che occorra molta prudenza nella valutazione del contributo recato dalla nuova cultura, e in special modo dalla filosofia aristotelica, all'idea dualistica. Dalla quale prudenza non di rado si allontanano teologi e filosofi allorché, ritrovate nella discussione del problema dei due poteri tracce indubbie di un nuovo pensiero, fanno di questo il fondamento concettuale della persistente distinzione, trascurando le idee più vive ed efficaci, che sono ancor sempre quelle tradizionali: e non soltanto attribuiscono il mutamento avvenuto nell'idea dualistica ai polemisti e ai teorici studiati, ma lo proiettano nella società tutta del tempo, facendone l'espressione di una trasformazione profonda della coscienza cristiana. Ciò che in parte è legittimo: e noi pure lo abbiamo fatto nel delineare l'evoluzione del concetto di regno nel basso medioevo, cercando tuttavia di non anticipare troppo lo sviluppo spirituale dell'Europa, e in ogni caso ponendo in rilievo quelle tracce soltanto del pensiero filosofico, che sembrano in armonia con una incipiente coscienza nazionale.

Dobbiamo ora più ampiamente esaminare il contenuto nuovo di pensiero suggerito nella trattazione del problema dalla filosofia aristotelica, perché risulti quale modificazione l'idea dualistica abbia eventualmente subita nella coscienza dei dotti: risponda essa o no al generale concetto che del regno e del sacerdozio persiste nei popoli dell'occidente. Quel contenuto è d'interesse

Laura Gaffuri (a cura di), *Giovanni Tabacco. La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, ISBN (print) 978-88-8453-997-7, ISBN (online) 978-88-8453-995-3, © 2010 Firenze University Press.

tanto maggiore, in quanto è il fondamento di una tradizione oggi più viva che mai nella cultura dei teologi e dei canonisti cattolici.

Occorre anzitutto distinguere l'uso degli schemi aristotelici o dei princìpi tomistici da un'effettiva modificazione di concezioni anteriori[1]. Che ad esempio Innocenzo IV sostenga presente *naturaliter et potentialiter* il potere imperiale nel papato già prima di Costantino[2], nulla significa più di quanto già non sia contenuto nell'idea teocratica di un Giovanni di Salisbury: anche se costituisce una formulazione efficace della pienezza dei diritti competenti al pontefice, indipendentemente dalla sua pratica possibilità di esercitarli. Similmente, quando il medesimo Innocenzo afferma che la «materialis potestas gladii apud ecclesiam est implicata, sed per imperatorem qui eam inde recipit explicatur», ovvero che la potestà «in sinu ecclesie potentialis» si fa «actualis» se trasferita nel principe[3], egli non fa che esporre in linguaggio aristotelico la teoria delle due spade, conservandole la funzione per cui era sorta, e cioè di conciliare formalmente il pensiero teocratico con la tradizione dualistica.

È quindi imprudente vedere senz'altro nella presenza di concetti aristotelici il segno di una determinata direzione di pensiero nella soluzione del problema dei due poteri. L'Arquillière sostiene, e il Grabmann sembra accettarne la tesi, che Giacomo da Viterbo segue una via intermedia fra teocratici e regalisti, perché ammette il fondamento naturale dello stato[4]. Ma questo concetto non turba l'assolutismo teocratico della sua costruzione teorica. Giacomo infatti distingue così nel sacerdozio come nel regno un fondamento naturale, che garantisce una certa legittimità alle istituzioni politiche e religiose estranee al mondo cristiano, e una forma perfetta, che procede dalla grazia e integra l'opera della natura: «quia gratia non tollit naturam sed format et perficit»[5]. Ebbene proprio questa fedeltà al principio fondamentale dell'aristotelismo tomistico condurrebbe il nostro autore ad assorbire integralmente il potere regio dei principi secolari nella regalità spirituale dei pontefici e dei vescovi, se egli lo applicasse ai due momenti, temporale e spirituale, che distingue nel regno, in perfetta analogia con l'applicazione che ne fa ai due momenti, naturale ed evangelico, del sacerdozio. Soltanto infrangendo l'armonia del suo schema, Giacomo riesce a giustificare l'esistenza di un dualismo giuridico,

[1] M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München 1934, non fa sostanzialmente che una enumerazione, indubbiamente utile del resto, di tutte le influenze estrinseche della filosofia aristotelica sugli autori che trattano il problema regno-sacerdozio.

[2] Cfr. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état* cit., p. 45.

[3] Op. cit., pp. 45 sgg.

[4] Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église* cit., pp. 58, 68, 76. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie* cit., pp. 69 sgg.

[5] Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église* cit., pp. 175 sgg.

unificato nella sola autorità del pontefice romano. E proprio gli argomenti di cui si vale per giustificare il dualismo, nulla hanno di aristotelico, ma sono tolti tali e quali dalla tradizione: come la sconvenienza che si curino di cose terrene coloro a cui spettano cure più alte e più degne, e l'opportunità che il signore spirituale sia libero di dedicarsi alle cose dello spirito[6].

Similmente avviene che la teoria aristotelica dei fini si ritrovi nella dimostrazione delle tesi più opposte. La distinzione dei fini vale per sostenere la distinzione dei poteri: ma la subordinazione dei fini è per tutti i teocratici il fondamento della sovranità papale sul mondo. Giovanni da Parigi per salvare l'autonomia del potere temporale deve ricorrere a un argomento che non è d'ispirazione né agostiniana né aristotelica, ma semplicemente è suggerito dall'esperienza comune: chi mai direbbe che l'educatore sia superiore al medico «in medicinalibus suis preparandis», perché la salute del corpo è subordinata al fine intellettuale e morale che il primo persegue[7]?

Questo vale anche per san Tommaso. L'uso dei concetti aristotelici nulla toglie e nulla aggiunge alla sua soluzione del problema regno-sacerdozio. Nel *De regimine principum* egli propone del regno un concetto così ampio, da includere in esso ogni sorta di fini: il re è il fondatore e l'anima della città, simile in essa a ciò che Dio è per il mondo (lb. I, capp. XII e XIII). Il fine stesso ultraterreno sarebbe compreso nel suo compito, se non esigesse mezzi soprannaturali d'azione, che i re non posseggono (op. cit., cap. XIV). Ma poiché questi mezzi appartengono alla chiesa, a cui dunque spetta di guidare gli uomini verso il fine supremo, il regno deve subordinarsi al sacerdozio cristiano e farsi soggetto al comando papale (op. cit.). Si noti il duplice impiego del pensiero aristotelico per affermare concetti perfettamente conformi a due diverse tendenze della tradizione cristiana. Se l'idea aristotelica dello stato lo induce ad escludere un contrasto essenziale fra la natura del regno e i fini religiosi – ché anzi questi a rigore dovrebbero esser compresi nelle sue funzioni, – ciò ben risponde al compito attribuito dall'episcopato cristiano all'impero ed ai regni fin dal secolo IV: un compito che, per l'assenza dei poteri sacerdotali dal principe, tendeva talora a ridursi a una difesa esteriore della chiesa, ma era assunzione anche in questo caso di responsabilità essenziali per la vita religiosa dei popoli cristiani. Che se d'altro lato la subordinazione dei fini implica aristotelicamente una subordinazione di natura fra gli esseri che li perseguono, e dunque la sottomissione dei principi alla chiesa, neppur questo aggiunge alcunché al pensiero tradizionale, né vale a precisarlo.

Il problema della natura di quella sottomissione rimane intatto, e Tommaso lo risolve prescindendo affatto da Aristotele e dai suoi schemi concettuali. Egli obbedisce unicamente all'esperienza del suo tempo e alle persuasioni più dif-

[6] Op. cit., pp. 249 sgg.

[7] Ediz. del *De potestate regia et papali* in Leclercq, *Jean de Paris* cit., p. 184[25].

fuse nell'ambiente ecclesiastico raccolto attorno al papato: nelle cose temporali occorre obbedire ai principi piuttosto che ai vescovi, e a questi invece nelle cose spirituali, fatta eccezione soltanto per chi in sé unisce l'uno e l'altro potere, come avviene nel papa che occupa di entrambi il vertice[8]. È il passo così noto e così tormentato dai commentatori di Tommaso, che di rado si rassegnano a vedere in esso l'espressione di un pensiero rigorosamente teocratico. Non mette conto di discutere l'interpretazione dello Schilling e di altri, che vorrebbero vedere in esso un riferimento al potere politico spettante al pontefice nello stato della chiesa[9]: ciò che significa non solo rendere inintelligibile l'«utriusque potestatis apicem tenet» del passo riferito, ma attribuire a Tommaso un chiarimento assolutamente superfluo. Più sottile è il tentativo del Grabmann di interpretare il passo tenendo conto del pensiero di un amico di Tommaso, il cardinale Annibaldo degli Annibaldi, per il quale la superiorità, voluta da Dio, dell'un potere sull'altro è simile a quella dell'arcivescovo sul vescovo, voluta dal papa in talune cose soltanto; e tenendo conto insieme dell'opinione di un domenicano del secolo XV, *Dominicus de Dominicis Venetus*, il quale vede nelle parole di Tommaso l'affermazione teocratica *in radice* soltanto[10].

Ma il pensiero di Annibaldo vorrebbe esso stesso un'interpretazione: poiché egli non dice se la sua concezione dei rapporti fra il temporale e lo spirituale valga per il papato, che ormai, nella comune opinione dei curialisti, oltrepassa in virtù della *plenitudo potestatis* il concetto di un potere esclusivamente spirituale, come risulta dal passo stesso di Tommaso, o se invece riguardi soltanto quella normale subordinazione del potere regio alla chiesa «in his», dice appunto Tommaso, «quae ad salutem animae pertinent», che non pregiudica una più speciale sottomissione dei principi a colui che di ogni potestà terrena occupa il vertice. Senza contare il pericolo insito nel voler spiegare le parole del santo dottore con le idee di un suo amico[11]. Quanto a Domenico Veneto, la sua distinzione fra la «universalitas hominum», a cui si riferirebbe la superiorità papale nel pensiero di Tommaso, e la «universalitas rerum», delle cose cioè temporali e spirituali, non persuade: perché Tommaso parla di una *coniunctio* delle due potestà nel papato.

[8] Thomae Aquinatis *Commentum in secundum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, dist. 44, *Expositio textus, in fine*; cfr. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie* cit., pp. 14, 113; É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939, p. 207 in nota.

[9] Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin* cit., pp. 232 sgg.

[10] Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie* cit., pp. 16, 113.

[11] Si può inoltre osservare che l'analogia fra il rapporto regno-sacerdozio e quello vescovo-arcivescovo è la più atta a suggerire l'interpretazione dei *casus* dell'intervento papale nella vita dei regni come analoghi ai casi d'intervento del re nella vita dei principati a lui sottoposti: a suggerire cioè quella distinzione di grado e non di natura nell'azione politica di papi e di principi, di cui si è discorso nel precedente capitolo.

Se tuttavia il pensiero tomistico e in genere l'aristotelismo medievale sembrano discordare dall'idea teocratica, questo procede da tutt'altra ragione che non sia la struttura delle soluzioni del problema regno-sacerdozio, proposte dagli aristotelici.

Si tratta infatti del nuovo apprezzamento che gli aristotelici manifestano di quei valori intellettuali e morali, che il cristianesimo tradizionalmente risolveva nell'esperienza religiosa, e che ora vengono compresi nell'idea di una natura umana fornita di un suo autonomo significato spirituale rispetto alla grazia: ciò che è soprattutto evidente nella nuova concezione della filosofia come indagine razionale, conforme a principi suoi propri e volta a un suo determinato ambito di verità. Quando perciò Tommaso e Giovanni da Parigi e Giacomo da Viterbo attribuiscono al regno un fine etico naturale, essi possono bensì discordare fra loro nella soluzione del problema dei due poteri, ed anche nelle persuasioni più intime intorno alla potenza papale: ma suggeriscono un fondamento nuovo dell'autonomia dello stato, anche di là dalle loro intenzioni. Si direbbe implicita in essi l'idea di una cultura non ecclesiastica, garantita nel suo libero sviluppo dalle istituzioni politiche: anche se alla chiesa si riconosca il compito di integrare una tale cultura e di volgerla a un fine che la trascende.

Non c'è bisogno di sottolineare l'importanza di questi concetti. Occorre piuttosto insistere sull'assenza di un chiaro pensiero in tal senso fino a Dante: perché si è abusato finora di paralleli e analogie fra problemi diversi. Il Gilson enuncia un principio generale di questo tenore: nei pensatori del medioevo il regno sta al sacerdozio come la filosofia alla teologia e la natura alla grazia[12]. E pretende trovarne la prova fin dal secolo XI, quando la contesa fra gregoriani e antigregoriani rispecchierebbe la polemica fra antidialettici e dialettici: le invettive di Pier Damiani contro le invenzioni diaboliche della filosofia non rispondono forse alla sua intransigente difesa del papato[13]? Ma dimentica di ricercare se fra gli enriciani uno almeno si trovi che mostri speciale simpatia per le dottrine o i metodi dei dialettici, o sostenga dell'impero un concetto che sembri preannunciare in qualche modo il naturalismo tomistico. L'Arquillière dimostra invece assai bene che enriciani e gregoriani vivono in un medesimo ambiente intellettuale, nel quale i valori etici naturali sono interamente risolti nella esperienza religiosa: anche se non è affatto vero, come s'è visto, che questa risoluzione implichi l'assorbimento dell'un potere nell'altro[14]. E riesce tanto più strana l'accennata tesi del Gilson, in quanto è palesemente ispirata dai lavori dell'Arquillière, pur essendo condotta a tale eccesso da contraddirli.

[12] Gilson, *La philosophie au Moyen âge* cit., p. 254.

[13] Op. cit., pp. 237 e 255.

[14] Così l'Arquillière, *Saint Grégoire* cit.: è la tesi fondamentale del libro.

Meno evidente è l'errore per l'età del risorto aristotelismo. Ma neppur qui è legittimo attribuire senz'altro a un san Tommaso l'idea così nuova di una duplice cultura, profana e religiosa, garantita da un dualismo giuridico. Il nesso ch'egli pone fra il regno e una spiritualità anteriore all'attività religiosa, nasce dalle idee aristoteliche della naturalità dello stato, e del carattere morale del suo fine, ma non risponde a un'esigenza sentita dal nostro filosofo e non è in relazione con una esperienza storica. Egli è indubbiamente lontano dal pensare che alla sua indagine razionale debba venir protezione più immediatamente dai principi che dalla chiesa, o che viceversa il filosofo più che il sacerdote debba essere il consigliere e il maestro del principe: e d'altro lato nulla al suo tempo gli può suggerire l'idea di una civiltà umana, protetta dal regno contro l'invadenza di una cultura religiosa. La società in cui vive è così profondamente persuasa della coincidenza fra spiritualità e religione, che un Federico II non può levarsi contro il papato se non in nome di una riforma della chiesa, quando non sia per la conservazione di un ordine esterno, fondamento della vita dei popoli. Di qui lo svuotarsi della costruzione teorica di Tommaso – pur così suggestiva – di ogni contenuto concreto, quand'essa sia sottoposta ad un esame più attento.

Non solo infatti egli conferisce alla virtù che lo stato promuove il valore di strumento per attingere l'ultimo fine dell'uomo – ciò non turba la sua intrinseca distinzione dalle virtù soprannaturali –, ma per effetto di quel valore sottopone integralmente il principe nell'esercizio del suo compito morale all'insegnamento dei sacerdoti, soli competenti a indicargli ciò che sia veramente virtuoso[15]: e dunque non tratta la questione dei due poteri con procedimento parallelo a quello seguito nel discutere il rapporto tra filosofia e teologia. E ciò è del resto in armonia con la sua fedeltà all'identificazione patristica della legge di natura con l'insegnamento evangelico[16], che implica l'inserimento di tutta la vita morale entro l'immediata sfera d'azione del sacerdozio: che non è cosa analoga all'ufficio riconosciuto alla fede religiosa nella vita teoretica.

Quando un'analogia si voglia trovare in Tommaso fra la diversità dei metodi seguiti dalla ragione e dalla fede nella ricerca del vero e la diversità dei mezzi usati dal sacerdozio e dal regno per dirigere gli uomini al bene, bisognerà tornare alla vecchia distinzione di anima e corpo, rinunziando all'idea di una duplice sfera di vita spirituale come fondamento del dualismo giuridico[17].

[15] Cap. XV. Per l'indissolubile connessione fra religione e morale in Tommaso, cfr. W. Müller, *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin: eine staatphilosophische Untersuchung*, Münster 1916 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», 19/1), p. 39.

[16] Cfr. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin* cit., p. 39.

[17] Interessante al riguardo è l'apprezzamento della vita politica nel commento all'etica nicomachea (Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, lib. I, lectio I, introduzione): «homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia (...), sed etiam quantum ad moralia, in quantum scilicet per publicam potesta-

Che del resto quell'antica nozione sia ancor sempre dominante, ed essa sola sia viva davvero nella discussione del problema dei due poteri, è manifesto così in Tommaso come nei suoi seguaci, a qualunque parte politica appartengano. «Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae», si legge nella *Summa theologica*, con espresso riferimento a Gregorio Nazianzeno[18]. E Giacomo da Viterbo, dopo aver accuratamente distinto i due significati del termine *spiritualis*, secondo che si riferisca alla vita virtuosa in genere, o alla vita nella grazia[19], quando poi confronta le due potestà dimentica solitamente la distinzione e ritorna ai tradizionali concetti: «utrique (potestati) convenit pascere, sed temporalis pascit corporaliter, spiritualis autem spiritualiter»[20].

In Giacomo si può anzi cogliere assai bene il passaggio dalla distinzione teorica di san Tommaso – una distinzione sentita come sostanzialmente ingombrante per la discussione del problema – alla concezione tradizionale: e si trova insieme un incerto tentativo di giustificare il nesso fra i concetti di corpo e di regno temporale alla luce dei principi tomistici. Egli infatti, nel rilevare che la potestà dei principi viene denominata *corporalis*, manifesta un dubbio sulla legittimità di tale uso, poiché il potere secolare, se ordinato al suo fine, induce alla vita virtuosa, «que principaliter ad animam pertinet»: essendo la felicità il fine dell'uomo, a cui deve condurre «omnis potestas», ed attingendosi essa «principaliter in actu virtutis»[21]. Come dunque avviene che sia detto corporale il potere dei principi? «Verum quia ad felicitatem, et precipue politicam, requiruntur exteriora bona, que vite corporali deserviunt, ideo convenienter ad eius officium spectat gubernatio quantum ad res exteriores et quantum ad corporalia». La giustificazione del nesso tradizionale riposa su quel «precipue». Quanto l'argomento sia debole, non è chi non veda. La virtù promossa nella vita politica mostra una palese tendenza a spogliarsi del suo carattere spirituale per adeguarsi all'antica idea di una pace terrena che è riposo di cose e di corpi.

Che d'altro lato ciò non dipenda dalla concezione teocratica di Giacomo, risulta dall'esame del *De potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi. Il quale inizia solennemente la trattazione del problema politico con le definizioni tomistiche del regno, strumento del bene comune[22], e nel distinguerlo dal sacerdozio non fa alcun riferimento alle nozioni di anima e corpo, ché anzi non solo fonda il

tem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet». Lo stesso pensiero si trova nella *Summa theologica* (Thomae Aquinatis *Summa Theologica*, I^{a} II^{ae}, q. 95, art. 1, conclusione). Il potere politico attinge un fine morale – che è comune a quello della famiglia e dunque della società cristiana in genere – solo in quanto col terrore della spada integra gli ammonimenti del padre di famiglia: che sono i moniti stessi della chiesa.

[18] Thomae Aquinatis *Summa Theologica*, II^{a} II^{ae}, q. 60, art. 6.

[19] Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église* cit., pp. 223 sgg.

[20] Op. cit., p. 228; cfr. pure pp. 240, 290.

[21] Op. cit., p. 224.

[22] Leclercq, *Jean de Paris* cit., pp. 176 sgg.

dualismo giuridico sulla distinzione della virtù umana dalla grazia divina, fatta partecipe all'uomo mediante il sacerdozio[23], ma rileva la natura sensibile dei sacramenti: «secundum conditionem (hominis), que est ad spiritualia et intelligibilia capienda per sensibilia deduci»[24]. Se non che, non appena scende alla trattazione di un problema preciso, quello dell'universalità della chiesa e della particolarità del regno, fonda il diverso carattere dell'una e dell'altro su una serie di argomenti che riposano sul dualismo di spirito e materia. «In hominibus est diversitas ex parte corporum non autem ex parte animarum»[25]: ecco il primo argomento. «Secundo (...) quia potestas spiritualis censuram suam potest faciliter transmittere ad omnes propinquos et remotos, cum sit verbalis. Non sic potestas secularis gladium suum potest tam faciliter transmittere ad remotos, cum sit manualis»[26]. Perché poi debba essere materiale la sanzione del principe, che volge gli animi al conseguimento delle virtù naturali, e non quella del sacerdote, che guida alla vita eterna, Giovanni non dice. Né in lui né in altri può sorgere dubbio sulla necessità che la coercizione violenta sia esercitata soltanto dai poteri secolari. Ma ciò ch'essi sentono ovvio riposa su un antico concetto, che non è logicamente legato alla distinzione fra le due forme di vita spirituale.

Del resto la parte centrale del trattato di Giovanni, nella quale si esamina la complessa natura dei poteri appartenenti al sacerdozio per dedurne la loro incompatibilità con una signoria temporale sul mondo, presuppone costantemente l'idea che i beni terreni siano di natura materiale[27]. La potestà di sciogliere e legare «in foro conscientie», dice ad esempio in un luogo, non implica il diritto di disporre dei beni terreni: se il peccatore non vorrà obbedire alle ingiunzioni riguardanti il possesso di questi beni, il sacerdote non lo costringerà all'obbedienza[28]. Non può dunque sorprendere se talora sfugge a Giovanni di denominare *corporalis potestas* il potere dei principi[29].

L'affermazione più audace di Giovanni da Parigi è quella forse secondo cui si ritrova nel regno una vera e perfetta giustizia, per quanto concerne la vita

23 Op. cit., p. 178[23]; cfr. *De regimine principum* di Tommaso: Thomae Aquinatis *De regimine principum ad regem Cypri*, I, XIV.

24 Leclercq, *Jean de Paris* cit., p. 179[3-4].

25 Op. cit., p. 180[33-34].

26 Op. cit., p. 181[1-5].

27 Op. cit., pp. 207 sgg., specialmente cap. XIII.

28 Op. cit., p. 212[1].

29 Op. cit., p. 195[12-13]. Si noti che ciò nonostante, per oppugnare un argomento degli avversari, che fanno dipendere la subordinazione del regno al sacerdozio dalla superiorità dell'anima sul corpo, Giovanni d'un tratto si rammenta della sua iniziale definizione del potere politico e afferma: «argumentum (...) deficit (...) quia supponit quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis, et quod habeat curam corporum et non animarum, quod falsum est, ut dictum est supra, cum ordinetur ad bonum commune civium non quodcumque, sed quod est vivere secundum virtutem, ut dicit Philosophus» (op. cit., p. 225[27-31]). Astratto richiamo dunque ad un'autorità filosofica incontrastata, senza che il pensiero di Aristotele sia rivissuto in una forma adeguata all'esperienza politica medievale.

politica, indipendentemente dal governo del Cristo, «sine rectore Christo», poiché le virtù morali acquisite sono perfette senza le teologali, «nec ab ipsis perficiuntur nisi quadam accidentali perfectione»[30]. Vi è qui una rigorosa applicazione della distinzione fra l'etica della natura e l'etica della grazia alla questione dei due poteri. Giovanni vi è indotto dalla necessità di rispondere a un argomento fondato sulla nota sentenza di sant'Agostino[31]. Ma in qual senso e fino a qual punto l'affermazione risponde alla coscienza dell'autore? Non si può pensare che il nostro frate non concordi con san Tommaso[32] nel riconoscere al sacerdozio cristiano il compito tradizionale di guidare moralmente popoli e principi in ogni momento ed aspetto della vita. Ciò ch'egli vuole è solo il rispetto dell'autonomia del regno come potere giuridicamente perfetto, in piena fedeltà alla tradizione cristiana più antica. E se un nuovo pensiero lo muove nel difendere il suo re, può essere soltanto quello ispirato dall'incipiente coscienza di una civiltà nazionale, di una virtù, com'egli dice e come abbiamo rilevato più sopra, che è diversa da popolo a popolo e che è garantita dai principi della terra.

In parte diverso è il caso di Dante. Egli solo fra gli aristotelici applica con un certo rigore al problema dei due poteri la distinzione fra esperienza religiosa e attività filosofica. Un pensiero in tal senso sembra già affiorare in Giacomo da Viterbo, quando spiega che il potere politico può dirsi temporale anche se attinge un fine spirituale, così come l'intelletto umano, che pur si allontana dalla materia in virtù del suo potere astrattivo, dipende nelle sue operazioni dal tempo, essendo legato alla natura[33]. Ma Giacomo non trae da questo nesso, almeno indiretto, tra attività intellettuale e potere politico conclusioni apprezzabili, ché anzi inserisce così integralmente i fini temporali nella preparazione del fine ultraterreno, da fare del potere ecclesiastico il principio e la causa di ogni altra potestà[34]. In verità sarebbe di grande interesse l'espressa attribuzione di un fine intellettuale e filosofico al potere politico, anche se non ne riuscisse fondata l'autonomia dello stato di fronte alla chiesa. Ma Giacomo non dice più di quanto abbiamo riferito: la sua concezione del fine spirituale dello stato non è affatto più precisa di quella di san Tommaso, che suggerisce l'idea non tanto di un fine culturale quanto di una generica virtù, atta ad agevolare il conseguimento della beatitudine eterna[35].

[30] Op. cit., p. 229[24].

[31] Augustini *De civitate Dei* cit., II, 21, 4: «Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica cuius conditor rectorque Christus est» (PL 41, coll. 68-69).

[32] Thomae Aquinatis *De regimine principum* cit., I, cap. XV.

[33] Arquillière, *Le plus ancien traité de l'église* cit., pp. 224 sgg.

[34] Op. cit., pp. 231 sgg.

[35] Thomae Aquinatis *De regimine principum* cit., I, cap. XV. L'idea altrove espressa da Tommaso che il fine naturale dell'uomo sia l'attuazione di tutta la potenza dell'intelletto possibile (Thomae Aquinatis *Summa contra Gentiles, seu de veritate catholicae fidei*, III, cap. 48) – fine del resto

Dante invece sviluppa l'idea tomistica del fine naturale dello stato in una forma originalissima e ispirata da un'autentica esigenza del pensiero contemporaneo. Il fondamento dell'impero non è posto in un'etica astrattamente concepita come indipendente dalla rivelazione cristiana – secondo un concetto che non risponde all'esperienza morale di una società educata a considerare il bene come adesione alla parola del Cristo –, ma in una esigenza filosofica, che già rivendica nella coscienza dei pensatori un'autonomia, maggiore o minore, di fronte alla fede.

Di qui l'interesse dell'affermazione dei *duo ultima* a cui tende l'uomo per natura e per grazia. Si sono accese le più vivaci polemiche intorno al rapporto istituito da Dante fra i due fini: separazione averroistica o subordinazione tomistica? Ma non si è rilevato che la novità del pensiero politico di Dante rimane anche quando si attribuisca alla sua concezione del rapporto tra natura e grazia un significato tomistico: poiché consiste nell'esplicita attribuzione di una natura filosofica al compito dell'impero[36]. Altro infatti è conferire allo stato un generico significato naturale, altro è attribuirgli un principio ed un fine filosofici, interpretando in tal senso lo sviluppo intellettuale e morale promosso dall'impero e fondandolo non sull'insegnamento evangelico e sacerdotale, ma sui «philosophica documenta», distinti dai «documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt»[37].

Che la distinzione consenta o no la subordinazione di quelli a questi, è questione tuttavia importante, se pur successiva. E qui si devono accogliere le obiezioni del Nardi e del Gilson contro il Barbi, che troppo avvicina il pensiero di Dante alla dottrina tomistica, e i concetti ispiratori della *Monarchia* alle idee tradizionali espresse nella Commedia[38]. Nel trattato sull'impero Dante afferma esplicitamente che due sono i fini *ultimi* assegnati da Dio all'umanità[39].

non raggiungibile in questa vita (cfr. B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano 1930, p. 278) – non si ritrova in relazione col problema politico se non in Dante.

[36] B. Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma 1944, p. 202, vede l'originalità della *Monarchia* dantesca nella concezione dell'impero come ordinamento politico dell'ideale filosofico fuori da ogni influenza teologica. Ma l'originalità persiste, sia pur con rilievo minore, anche se al nesso d'impero e filosofia si sovrapponga quello di chiesa e teologia: purché la sovrapposizione non implichi assorbimento integrale e cioè sia rispettata l'intuizione tomistica dell'autonomia della ragione. Ciò vale anche di fronte al Gilson, *Dante et la philosophie* cit., p. 210, per il quale Dante occupa un posto fondamentale nella storia del pensiero politico medievale per aver inteso che la separazione dell'impero dalla chiesa presuppone quella della filosofia dalla teologia: in realtà appunto il principio dantesco che l'impero sia fondato sulla filosofia esige che l'indipendenza di quello sia garantita dall'indipendenza di questa.

[37] Dante Alighieri, *De Monarchia libri III*, III, 16.

[38] Gilson, *Dante et la philosophie* cit., p. 154, nota 1, pp. 193 e 300 sgg.; Nardi, *Nel mondo di Dante* cit., p. 231. M. Barbi, *Nuovi problemi della critica dantesca*, in «Studi danteschi», 26 (1942), pp. 17 sgg., 31 sgg.

[39] Questo dà al pensiero dantesco il sapore averroistico che avverte il Gilson, pur non disposto a riconoscere l'efficacia degli averroisti su Dante che il Nardi studia ampiamente; cfr. Gilson, *Dante et la philosophie* cit., pp. 214, 218; Nardi, *Nel mondo di Dante* cit., pp. 233 sgg.

La separazione fra le due istituzioni e tra i fini ch’esse perseguono è tuttavia corretta nella chiusa della *Monarchia* dal riconoscimento che la felicità terrena è in qualche modo ordinata alla beatitudine eterna. Ma l’indeterminatezza del «quodammodo» manifesta una reale oscurità del pensiero di Dante. La sua coscienza religiosa non può accettare un radicale dualismo di fini e dunque contrasta col suo proposito di garantire l’indipendenza dell’impero su un fondamento concettuale diverso da quello tradizionale: di giustificare cioè la teoria gelasiana senza ricorrere al modesto concetto di un prudente calcolo della Provvidenza, volto a impedire che la superbia umana sia alimentata dall’unione della dignità sacerdotale con la forza politica.

È vano cercare in quel riconoscimento di Dante un significato logico più preciso. Il Gilson lo inserisce in una teoria dell’ordinamento del mondo attraverso gradi successivi di realtà, indipendenti l’uno dall’altro e tuttavia disposti secondo una gerarchia di valori[40]: di qui deriverebbe che Dante nel *Convivio* (IV, 4 sgg.) attribuisca all’imperatore e al filosofo una reciproca autonomia, non minore di quella riconosciuta nella *Monarchia* all’imperatore e al pontefice[41]. In questo modo dovrebbe intendersi il «quodam modo ad immortalem felicitatem ordinetur» della chiusa del trattato sull’impero: ordinamento cioè e non subordinazione[42]. Ma ciò significa esigere troppa coerenza fra idee diverse, espresse in piena indipendenza l’una dall’altra. Se filosofia, teologia e politica fossero indipendenti egualmente fra loro[43], come Dante potrebbe ricorrere ai «documenta philosophica» per garantire l’autonomia dell’impero di fronte alla chiesa? E se un tale ricorso non compromettesse l’autonomia della politica di fronte alla filosofia, perché il ricorso all’insegnamento sacerdotale, ai «documenta spiritualia», dovrebbe turbare l’indipendenza del regno dal sacerdozio? Cadrebbe la necessità del parallelo istituito nella *Monarchia* tra i due fini, i due poteri e i mezzi di cui essi si valgono[44].

Del resto non è questa l’unica difficoltà che il pensiero di Dante presenta nella *Monarchia* riguardo all’idea dei due poteri: il suo ragionamento non è forse così limpido e rigoroso come giudica il Nardi[45]. Dopo aver distinto

[40] Gilson, *Dante et la philosophie* cit., p. 141, cfr. pp. 278 sgg.

[41] Op. cit., pp. 148 sgg.

[42] Op. cit., p. 154, nota 1.

[43] Op. cit., p. 195.

[44] Del resto lo stesso Gilson non sempre è persuaso della sufficienza di questa sua interpretazione della relazione tra i fini dell’impero e della chiesa, se in un luogo (op. cit., p. 197, nota 1) sente il bisogno di precisare ulteriormente il significato del *quodammodo* come espressione di un rapporto di prefigurazione tra felicità terrena e celeste: spiegazione non meno discutibile dell’altra, e proprio perché attribuisce alla concezione dantesca un significato troppo preciso, togliendole quell’indeterminatezza che ben si conviene alla gravità dei problemi che la teoria politica della *Monarchia* suscita in una coscienza religiosa.

[45] Nardi, *Nel mondo di Dante* cit., p. 197.

i due diversi fini, terreno ed eterno, che Dio assegna agli uomini, e i diversi mezzi, filosofici e religiosi, necessari per conseguirli, Dante afferma che l'umana «cupiditas» farebbe trascurare quei mezzi e quei fini se mancasse agli uomini la duplice direzione del papato e dell'impero[46]. Ma poi subito aggiunge: «et cum ad hunc portum» – al conseguimento cioè della duplice felicità, terrena ed eterna – «vel nulli vel pauci (...) pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur Romanus princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur». Dove interviene un pensiero, quanto conforme al fine tradizionalmente assegnato all'impero, altrettanto privo di connessione logica con la distinzione precedente: è l'idea di una pace esteriore che tocca al principe procurare, «ut vitam tranquillam agamus in virtute et castitate», come dice la prima a Timoteo[47]. Ma per quale ragione questo fine esteriore e preliminare, al quale Dante espressamente subordina il conseguimento dei «duo ultima», debba essere affidato al solo imperatore, Dante non dice: né c'è motivo di supporre ch'egli giudichi i «philosophica documenta» più atti degl'insegnamenti profetici ed evangelici a sedare le passioni che turbano l'ordine pubblico, tanto più che nel passo precedente il papato e l'impero appaiono l'uno e l'altro necessari all'umanità per combattere la «cupiditas» e gli ostacoli ch'essa oppone al conseguimento del duplice fine. Vero è piuttosto che in lui ritorna l'antico concetto che ai principi terreni è essenziale il possesso di un potere materialmente coattivo.

Ne consegue un turbamento grave di tutta l'argomentazione. «Cumque dispositio mundi huius», prosegue Dante, «dispositionem inherentem celorum circulationi sequatur, necesse est ad hoc, ut utilia documenta libertatis et pacis commode locis et temporibus applicentur, de curatore isto dispensari ab Illo qui totalem celorum dispositionem presentialiter intuetur»[48]. Ma se Dio è il fondamento dell'autorità imperiale perché la pace terrena segue la disposizione inerente al movimento dei cieli, il fine peculiare dell'impero non è più una felicità filosofica parallela a quella religiosa, ma l'instaurazione di una pace che è condizione per il conseguimento di entrambi i fini ultimi. O piuttosto si manifesta qui in Dante la tendenza a confondere la «beatitudo huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit», con l'ordine esterno, tradi-

[46] Dante Alighieri, *De Monarchia* cit., III, 16.

[47] Similmente in Tommaso: «per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem» (Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis* cit., 11); cfr. Müller, *Der Staat* cit., p. 32, nota 9.

[48] Uniamo «de curatore isto» a «dispensari» e non ad «applicentur», allontanandoci dall'interpretazione dei recenti editori e traduttori della *Monarchia* (cfr. per esempio l'edizione di E. Rostagno e le traduzioni di N. Vianello, di A.C. Volpe, di B. Landry), sia per evidenti ragioni grammaticali, sia perché ne riesce migliorato il senso in relazione col contesto.

zionalmente affidato al principe[49]. E allora meglio si comprende come nella chiusa della *Monarchia* sorga spontaneo il pensiero che la «mortalis felicitas» sia ordinata a quella immortale.

Del resto già nella prima parte della *Monarchia* il concetto d'impero è connesso con l'idea di un ordine esterno. Il monarca è concepito come fondamento di una pace universale, che a sua volta è l'ottima fra le cose ordinate alla nostra felicità (op. cit., I, 4). Vi è l'idea che gli uomini, quando siano in pace, spontaneamente si adoperino per il conseguimento del fine che è loro proprio: «genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus (...) liberrime atque facillime se habet» (op. cit.). Compito dell'impero è di assicurare che gli stati adempiano alla propria funzione: «et huiusmodi politie recte libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint» (op. cit., I, 12). La pace è garanzia di libertà, e nella libertà gli uomini perseguono il fine assegnato loro da Dio.

Ma qui vien fatto di ricollegare questo pensiero al nesso istituito nella terza parte tra il duplice potere, imperiale e papale, e la «cupiditas» che disfrena la bestialità degli uomini e li allontana dai fini a cui l'insegnamento dei filosofi e dei profeti e del Cristo li condurrebbe (op. cit., I, 16): dove è implicita la persuasione che, liberi dai disordini della carne, gli uomini non avrebbero bisogno di alcun potere, regio o papale, ma obbedirebbero spontaneamente all'autorità di Aristotele e del Cristo, all'insegnamento dei filosofi e dei sacerdoti. Che è manifestare una tendenza inconsapevole a ricondurre tutto il potere nelle mani del monarca, solo e vero «curator orbis», al quale tocca «compescere» gli uomini imbestiati, e a risolvere la potestà sacerdotale in un'autorità parallela a quella dei filosofi. Sarebbe imprudente sollecitare troppo il testo di Dante: ma è qui forse indicata la via che condurrà a Marsilio da Padova, ed è in certo modo attenuato, con l'introduzione di un'autorità filosofica di connessione non facile col potere politico[50], il rigido schema dualistico.

[49] Ciò è conforme all'idea espressa poco innanzi da Dante, secondo cui l'uomo partecipa alla natura delle cose corruttibili e delle incorruttibili, in quanto è anima e corpo: che è concetto non adeguato alla distinzione di due ordini spirituali di vita, naturale e soprannaturale. Di ciò si avvide nel secolo XV un giurista di Arezzo, Antonio de' Roselli, autore di una *Monarchia* che ripete in molta parte il terzo libro del trattato di Dante (Nardi, *Nel mondo di Dante* cit., pp. 191 sgg.), e ne corresse l'idea di un duplice fine, relativo al corpo e all'anima, in quella di una triplice forma di vita nell'uomo, animale in quanto egli è corpo, angelica in quanto è anima capace di vivere fuori del corpo, e politica «ut est aliquid in seipso compositum ex utraque natura». Non diremo dunque col Nardi (op. cit., p. 197) una semplice zeppa la correzione introdotta dal Roselli. Verso il quale ci sembra che il Nardi sia troppo severo anche quando gli rimprovera (op. cit., p. 202) l'improntitudine di correggere il pensiero di Dante intorno all'ultimo fine terreno, attribuendo a questo fine un carattere essenzialmente pratico: non è forse questa l'interpretazione, indubbiamente erronea del resto, dell'Ercole e del Gilson?

[50] In questo senso si può accogliere forse il giudizio, sopra riferito, del Gilson intorno alla concezione dantesca di un ordinamento che esclude la rigida subordinazione delle sue parti l'una all'altra.

È dunque vero non solo che la teoria dell'impero come istituto ordinato ad un fine filosofico, autonomo rispetto al cristianesimo, è una elaborazione dottrinale presente nella sola *Monarchia*, ma che neppure in questa rappresenta l'unico pensiero ispiratore di Dante. Nel trattato affiorano altri concetti, talora più vivi di quello, imperniati su un'idea di pace, che ora sembra un ritorno al concetto patristico di potere politico, ed ora sembra precorrere la crisi del dualismo giuridico.

Questa crisi è manifesta nel pensiero di Marsilio. Per la prima volta nel mondo cristiano si contesta al sacerdozio un potere giuridico. Poiché in Marsilio non si tratta semplicemente di sottomettere l'episcopato al regno, o il regno al papato, superando il dualismo al vertice dell'ordinamento, ma di criticare le basi stesse del dualismo, che era sorto da un'interpretazione giuridica del comando divino e sacerdotale, concepito come parallelo all'imperio del principe e del magistrato.

È vero infatti che Marsilio, dopo aver nella prima *dictio* definito legge in senso proprio la norma fornita di precetto coattivo «per penam aut premium in presenti seculo distribuenda»[51], nella seconda *dictio* distingue due specie di leggi coattive, quelle umane e quelle divine[52], e dunque nuovamente suggerisce un'interpretazione giuridica del comando di Dio: ma in tanto riconosce carattere giuridico a questo comando, in quanto esso riguarda la vita ultraterrena, nella quale possiede quella forza coattiva ch'egli giudica essenziale alla legge, «propriissime considerata»[53]. In perfetta coerenza con questa concezione Marsilio nega al sacerdote il carattere di «iudex», inteso come soggetto animato, che ordina, giudica e costringe in conformità delle leggi[54]. Giudice infatti secondo la legge divina è soltanto il Cristo, che dall'eterno ordina e nell'eterno punisce[55]. E giudice secondo la legge umana è il principe secolare, «vindex in iram ei qui malum agit», come san Paolo ammonisce[56].

Anche il sacerdote può in certo modo dirsi giudice. Ma è il modo medesimo in cui è giudice il medico, a cui è data autorità d'insegnare e prescrivere le cose utili alla salute fisica. «Non enim ordinavit Christus arceri quemquam ad legis late per ipsum observacionem in hoc seculo, et propterea nec iudicem coactivam habentem potenciam huius legis transgressores arcendi statuit in eodem»[57].

[51] Marsilii de Padua *Defensor pacis*, hrsg. R. Scholz, in *MGH Leges*, *Fontes iuris 7*, *dictio* I, cap. X, p. 50.

[52] Op. cit., *dictio* II, cap. VIII, p. 228.

[53] Op. cit., *dictio* I, cap. X, p. 50.

[54] Op. cit., *dictio* II, cap. VIII, p. 225.

[55] Op. cit., *dictio* II, cap. IX, p. 231.

[56] Op. cit., *dictio* II, cap. VIII, p. 225.

[57] Op. cit., *dictio* II, cap. IX, p. 232.

Onde la legge evangelica, non riguardata in rapporto con l'eterno giudizio, ma con lo stato presente della vita umana, «dici debet doctrina, non lex»[58].

Qui sta la profonda originalità e l'audacia di Marsilio. Egli combatte una consuetudine di pensiero viva da oltre un millennio. Nel ricondurre il dualismo di potere temporale e di potere spirituale alla distinzione originaria fra comando divino e legge politica, Marsilio esclude espressamente quella interpretazione giuridica della vita interna della comunità religiosa, che nei primi secoli del cristianesimo preparò la trasposizione dell'idea dualistica sul piano istituzionale. Egli non vuole ammettere in terra altre leggi ed altre sanzioni fuori di quelle necessarie al potere politico per la conservazione della pace e della libertà dei singoli[59]: poiché il viver tranquillo è la condizione essenziale di ogni vita in comune per il conseguimento dei fini terreni ed ultraterreni dell'uomo[60].

Marsilio non può tuttavia trascurare la realtà della chiesa, né sa concepire l'ordinamento ecclesiastico come disciplina volontaria di una libera comunità di fedeli, tale cioè da non turbare l'unità dell'ordinamento coercitivo dello stato. Di qui la complessità e le contraddizioni della seconda *dictio* del *Defensor pacis*, nella quale egli persegue il suo proposito in un duplice modo, tentando cioè di ridurre l'autorità dei sacerdoti a quella di esperti in materia religiosa, consultati dai poteri politici nella elaborazione delle norme coattive che risultino indispensabili alla protezione della fede, e insieme cercando di ricondurre l'ordinamento sacerdotale – in quanto difficilmente riducibile a funzioni puramente consultive – alla volontà di una comunità religiosa, che sostanzialmente coincide con l'universalità dei cittadini[61].

[58] Op. cit., *dictio* II, cap. IX, p. 233.

[59] Op. cit., *dictio* III, cap. III, p. 612: «per ipsum (*tractatum*) comprehendere potest tam principans quam subiectum que sunt elementa prima civilitatis cuiuslibet, quid observare oporteat propter conservacionem pacis et proprie libertatis».

[60] Op. cit., *dictio* III, cap. III, p. 613: «per quod viventes civiliter adipiscuntur, et sine ipso de necessitate privantur sufficiencia vite mundane, ad eternam quoque beatitudinem prave disponuntur». Aristotele serve al nostro autore essenzialmente per sottolineare l'esigenza unitaria della vita politica, ma la principale ispirazione all'opera di Marsilio viene dal proposito di spogliare il sacerdozio da ogni potere giuridico per restituire alla comunità dei cittadini il libero governo di sé: «quoniam in ipsius (*multitudinis*) expressa voluntate consistit virtus et auctoritas principatus» (op. cit., p. 612). È vero che nella prima *Dictio* il concetto di potere politico e dei suoi compiti è in tutto conforme all'insegnamento aristotelico e quindi assai più complesso di quello manifesto nella conclusione dell'opera (op. cit., *dictio* I, cap. V, pp. 20 sgg.): ma è improbabile che l'accettazione dell'intera dottrina di Aristotele risponda ad una persuasione in Marsilio viva e profonda quanto l'idea di pace, a cui l'opera si intitola e in cui si apre e si chiude.

[61] G. de Lagarde, *Marsile de Padoue, ou le premier theoricien de l'état laïque*, in G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge*, II, Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) 1934, chap. XI, intende assai bene la complessità del pensiero di Marsilio (cfr. op. cit., p. 219) ma non la serietà del problema ch'egli si pone: che è di metter fine alla rivalità dei due poteri e all'invadenza ecclesiastica senza distruggere la comunità religiosa

Ma qui riaffiora il dualismo tradizionale come tendenza ad una astratta distinzione fra «legislator humanus» e «legislator fidelis» e fra gli ordinamenti che dall'uno e dall'altro procedono[62]: una distinzione che una volta ancora si ispira all'antica concezione di una pace esteriore, perseguita con mezzi violenti dal potere pubblico, e di una comunità religiosa che di quella pace si serve per un fine spirituale[63]. Coloro che in Marsilio ricercano uno dei primi responsabili dell'impoverimento del concetto cristiano della pace in una nozione di esteriore tranquillità[64], dimenticano che l'idea marsiliana discende, attraverso una tradizione ininterrotta, dalla *tranquillitas* in antico affidata alla protezione dell'impero e necessaria all'esistenza della chiesa.

È vero che fin dall'età patristica l'idea di un potere violento, destinato a frenare l'esterno disordine conseguente al peccato, si era complicata col concetto stoico di una legge naturale da restaurare nella società: donde la subordinazione dell'ordinamento dello stato alla legge di Dio. Ma la derivazione del precetto politico da quello divino non escludeva l'adattamento delle norme positive alle condizioni dell'umanità peccatrice e alle mutevoli circostanze storiche, e dunque implicava una distinzione fra l'ordinamento positivo e l'assolutezza dei valori morali. D'altro lato i precetti coattivi di Marsilio, se non rispondono in ogni caso alla legge del giusto – «sicut apparet in regionibus barbarorum quorundam»[65], – esigono un contenuto di giustizia per potersi dire perfetti: «esto enim quod formam habeant debitam» – egli dice dei precetti coattivi ingiusti –, «preceptum scilicet observacionis coactivum, debita tamen carent condicione, videlicet debita et vera ordinacione iustorum»[66]. Non è dunque lecito risolvere la giustizia marsiliana in un complesso di precetti positivi, e staccare Marsilio per questo dalla tradizione cristiana[67]. La nozione stoico-cristiana di un ordine universale, voluto da Dio in natura e manifesto nell'umana coscienza, è implicita nell'idea marsiliana di una «sciencia seu doctrina sive iudicium universale iustorum et conferencium civilium, et suorum oppositorum»[68].

[62] Per esempio Marsilii de Padua *Defensor pacis* cit., *dictio* II, cap. XVII, p. 370, e op. cit., cap. XIX, p. 386; cfr. Miglio, *La crisi dell'universalismo politico* cit., pp. 272 sgg.

[63] Nella citata conclusione del *Defensor pacis* il fine terreno si riduce alla «sufficencia vite mundane», senza un richiamo al bene vivere di Aristotele, che altrove è pur presente a Marsilio (Marsilii de Padua *Defensor pacis* cit., *dictio* I, cap. V[2], p. 20). Il quale dunque non sa concepire con la chiarezza di Dante una dualità di fini spirituali.

[64] Così il de Lagarde, *Marsile de Padoue* cit., p. 161, e il Miglio, *La crisi dell'universalismo politico* cit., p. 240, sviluppano uno spunto offerto da F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio evo*, Firenze 1928, p. 54.

[65] Marsilii de Padua *Defensor pacis* cit., *dictio* I, cap. X[5], pp. 50-51.

[66] Op. cit.

[67] Così invece il Miglio, *La crisi dell'universalismo politico* cit., pp. 241 sgg.

[68] Marsilii de Padua *Defensor pacis* cit., *dictio* I, cap. X[3], p. 49; cfr. pure op. cit., *dictio* II, cap. VIII[5], p. 224: la legge di Cristo «regula est humanorum actuum imperatorum, (...) secundum quod

Ciò che in Marsilio non si trova è la risoluzione cristiana della legge di natura e di ragione nell'insegnamento evangelico: il quale implica indubbiamente dei doveri in questa vita terrena, ma per un fine che la trascende, ed è quindi una «regula» e una «doctrina» distinta dalla «sciencia (...) iustorum et conferencium civilium»[69]. La scienza politica è fondata sulla ragione umana e quindi si trova quasi perfetta negli antichi filosofi[70]. E questo richiamo ai filosofi, maestri di arte politica, mentre ai sacerdoti è commesso il solo ufficio di guidare alla vita futura[71], ci riconduce alla *Monarchia* di Dante, di cui manca tuttavia l'aperta affermazione di una perfezione intellettuale e filosofica quale ultimo fine dell'uomo sulla terra, parallelo a quello religioso.

Possiamo concludere che in Marsilio l'idea di un duplice ordinamento giuridico, là dove non è del tutto soffocata, riposa su una distinzione tra pace esteriore e perfezione religiosa, non troppo dissimile, per un certo rispetto, dalla concezione tradizionale, e tuttavia tale da escludere ogni vigilanza sacerdotale sulla vita politica: poiché la dottrina evangelica più non insegna ai principi quella giustizia su cui è fondata la pace civile[72].

Quanto originali sono i concetti espressi nella *Monarchia* di Dante e nel *Defensor pacis*, altrettanto essi sono lontani dalla coscienza del tempo. Alla corte del Bavaro Marsilio riesce efficace, abbiamo rilevato più sopra, solo in quanto sembra rivendicare contro le usurpazioni papali il rispetto di consuetudini più antiche[73]. Ma quando la novità del suo pensiero si fa palese, la sua influenza sulla corte imperiale si attenua a profitto di Occam e di quei francescani che combattono il papato in nome della tradizione ecclesiastica[74]. Il pensiero di Occam è infatti sostanzialmente fedele alla teoria gelasiana[75], senz'alcun tentativo di giustificare in modo diverso da quello tradizionale la distinzione fra i due poteri: la sua applicazione dei concetti aristotelici alla teoria del regno e della chiesa[76] non influisce sul rapporto regno-sacerdozio.

fieri possunt vel omitti, debite aut indebite in hoc seculo, pro statu tamen sive fine futuri seculi».

[69] Op. cit., *dictio* I, cap. X³, p. 49; *dictio* II, cap. IX³, p. 233. L'idea di una equità naturale e razionale è del resto esplicita nella *dictio* I, cap. III⁴, p. 14.

[70] Op. cit., *dictio* I, cap. IV³, p. 17.

[71] Op. cit., *dictio* I, cap. VI⁸, p. 32.

[72] Per la questione dell'averroismo di Marsilio si vedano le ottime osservazioni di G. Miglio, *Questioni marsiliane*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 38 (1946), pp. 32 sgg.

[73] R. Scholz, *Marsilius und Deutschland*, in *Marsilio da Padova* cit., sembra talora voler accentuare l'efficacia di Marsilio (pp. 9 sgg.): ma cfr. p. 11, nota 17 e p. 12, nota 19.

[74] Op. cit., pp. 13 sgg.

[75] Cfr. A. Hamman, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam: étude sur le "Breviloquium"*, Paris 1942, pp. 77 sgg., pp. 91 sgg. Che Occam non escluda espressamente la possibilità di un intervento papale nella vita politica (op. cit., p. 184 e luoghi citati ivi, nota 4), non significa ch'egli sia incline ad accettare la dottrina della *ratio peccati*, ma risponde alla sua persuasione che ogni *regula* ammetta *casualiter* delle eccezioni (cfr. Tabacco, *Pluralità di papi ed unità di Chiesa* cit., pp. 25 sgg.).

[76] Tabacco, *Pluralità di papi ed unità di Chiesa* cit., pp. 23 sgg.

Perché la *Monarchia* e il *Defensor pacis* si allontanano nettamente non solo dalle idee contemporanee, ma dalla concezione che dei due poteri persiste fra gli aristotelici. L'introduzione dello schema grazia-natura nella discussione del problema non determina una reale modificazione di idee. Ciò dipende anzitutto dalla diretta efficacia della cultura patristica sull'aristotelismo cristiano: la risoluzione della legge naturale nell'insegnamento evangelico, in armonia col contenuto pratico di molta parte della predicazione cristiana, che investe l'intera vita individuale e sociale, rende impossibile una concezione dei due poteri sulla base di una distinzione etica. E fuori della vita etico-religiosa quale fondamento spirituale conferire al potere politico? Dante propone la filosofia. Ma la filosofia, se intesa come saggezza, si risolve nell'esperienza etica cristiana: e se intesa come speculazione, non presenta alcun rapporto possibile con le istituzioni politiche del medioevo.

La persistenza della concezione antica nella coscienza degli aristotelici dipende infatti, più ancora che dalla diretta efficacia della cultura patristica, dalla presenza di istituzioni profondamente ancorate a quella concezione. Le funzioni del sacerdozio e del regno sono indubbiamente aggrovigliate le une con le altre, ma non tanto da non permettere un'approssimativa distinzione, che è ancor quella suggerita fin dal secolo IV dalla potenza materiale del principe e dal prestigio morale del sacerdozio. Sono, queste, idee elementari e perciò robustissime, che subiscono deviazioni notevoli, ma superano infine anche le crisi più gravi: sorte da una duplice esperienza giuridica e capaci a loro volta di raccogliere attorno alle due istituzioni le funzioni più conformi al passato dell'una e dell'altra, rappresentano un solco nel quale si dispongono, via via che nuovi interessi li generano, i nuovi istituti.

Donde l'impossibilità che gl'istituti destinati alla nuova cultura – all'attuazione di tutto l'intelletto possibile, Dante direbbe – siano legati al potere politico più che a quello ecclesiastico: che cioè la concezione della *Monarchia* rappresenti qualcosa di più di un'astratta costruzione teorica, neppur rispondente a una persuasione intima di Dante. Enrico VII non è per il nostro poeta il difensore della filosofia, ma il pacificatore d'Italia. Ed Occam in fuga da Avignone non chiede al Bavaro la protezione di quei valori culturali che pur lo hanno determinato a ribellarsi alla curia papale: ma esige la difesa materiale della fede contro l'eretico che usurpa il governo della chiesa[77].

[77] Si legga nel *Dialogus*, parte I, libro VII, in Melchioris Goldasti Haiminsfeldii *Monarchia S. Romani imperii, siue Tractatus de iurisdictione imperiali seu regia, & pontificia seu sacerdotali (...)*, II, Francofordiae 1614, p. 736: «Contingit enim dupliciter papam haereticum impugnare, scilicet *corporaliter* contra ipsum, si oportuerit, *materialia* arma movendo, et spiritualiter tam ipsum quam errores eius auctoritatibus et rationibus convincendo. *Primo modo potentia praediti temporali debent idonei reputari ad papam haereticum impugnandum.* Secundo modo in sacris literis eruditi sunt idonei ut sint quasi duces et principales impugnatores papae haeretica pravitate maculati». Il potere temporale è dunque concepito come braccio secolare della chiesa contro l'usurpatore.

Quando un giorno la filosofia cercherà nel potere politico un alleato di fronte alla chiesa, il medioevo sarà tramontato da tempo: i nuovi filosofi non più discuteranno di un duplice governo degli uomini, né seguiranno Marsilio, fedele ancora all'idea di una duplice legge, terrena e divina, ma romperanno il dualismo in una pluralità di istituzioni, tutte fornite di una forma giuridica e di un contenuto spirituale, e tutte unificate in una flessibile disciplina politica, fondata su una complessa esigenza di libertà. Ma anche allora, ovunque una coscienza cristiana si porrà il problema giuridico nei termini antichi, riuscirà fortemente efficace la distinzione patristica di anima e corpo come fondamento del duplice potere voluto da Dio: anche se, nel ripetere le parole di Tommaso commiste con quelle di Giovanni Crisostomo, teologi e canonisti si sforzeranno di pensare in un significato più concreto i valori naturali distinti dall'esperienza religiosa, in armonia con la tendenza di sacerdoti e fedeli a sentire nel potere politico la garanzia di un mondo morale complesso ed autonomo, spesso ingenuamente riassunto nel nome di una patria e di una nazione.

Reti Medievali E-book

Monografie

1. Renato Bordone, *Uno stato d'animo. Memoria del tempo e comportamenti urbani nel mondo comunale italiano*, 2002
2. Marina Gazzini, *"Dare et habere". Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento*, 2002
3. Paola Guglielmotti, *Ricerche sull'organizzazione del territorio nella Liguria medievale*, 2005
4. Giovanna Petti Balbi, *Governare la città. Pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*, 2007
5. Giovanni Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura (1951-1999)*, a cura di Paola Guglielmotti, 2007
6. Isabella Lazzarini, *Il linguaggio del territorio fra principe e comunità. Il giuramento di fedeltà a Federico Gonzaga (Mantova 1479)*, 2009
7. Giovanni Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Nuova edizione a cura di Laura Gaffuri, 2010

Quaderni*

1. *"Le storie e la memoria". In onore di Arnold Esch*, a cura di Roberto Delle Donne, Andrea Zorzi, 2002 (E-book Reading, 1)
2. *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di Nicolangelo D'Acunto, 2003 (E-book Reading, 2)
3. *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di Stefano Gasparri, 2005 (E-book Reading, 3)
4. *Poteri signorili e feudali nelle campagne dell'Italia settentrionale fra Tre e Quattrocento: fondamenti di legittimità e forme di esercizio*, a cura di Federica Cengarle, Giorgio Chittolini, Gian Maria Varanini, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 1)
5. *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, a cura di Gian Maria Varanini, Reinhold C. Mueller, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 2)
6. *Le signorie dei Rossi di Parma tra XIV e XVI secolo*, a cura di Letizia Arcangeli, Marco Gentile, 2007
7. *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di Marina Gazzini, 2009
8. *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, a cura di Andrea Zorzi, 2009
9. *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini. Europe and Italy. Studies in honour of Giorgio Chittolini*, 2011

* La collana "E-book Quaderni" riunisce le due collane cessate "E-book Reading" e "Quaderni di RM Rivista" recuperandone la numerazione complessiva.